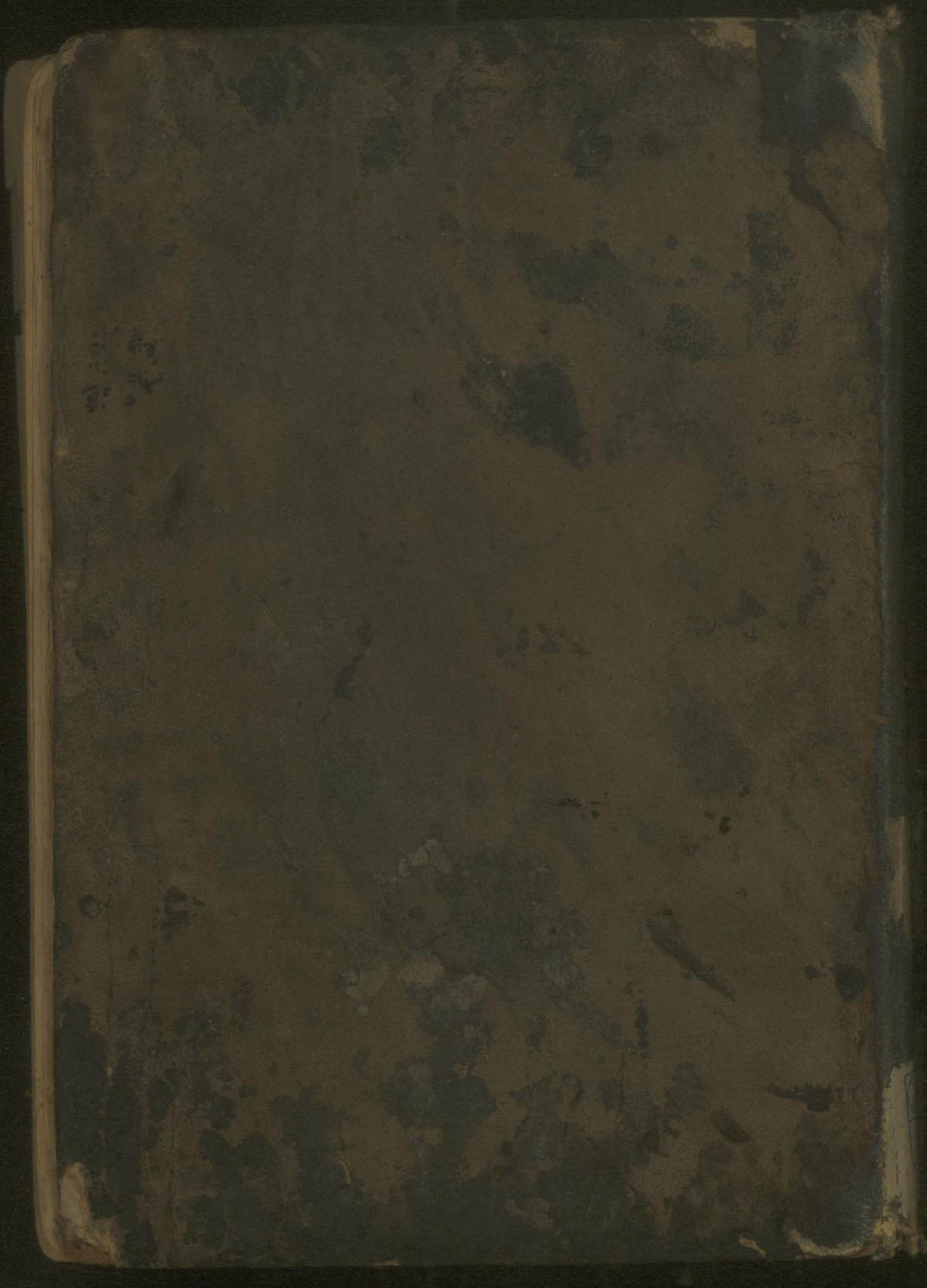


بازدید شد
۳۷ - ۳۴

۷۱

بازدید شد
۱۳۸۲

۳۷۷۰

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب عنایت الباری
مؤلف
موضوع
شماره قفسه ۳۲۹۰
شماره ثبت کتاب
۷۴۱۷۵
۶۶۱۴

فهرست شد
۳۲۹۰

الفرق بين الكتاب والباب والفصل هو ان الكتاب هو
الجامع لمسائل متحدة في الجنس مختلفة في النوع والباب هو
الجامع لمسائل متحدة في النوع مختلفة في الصنف والفصل هو
الجامع لمسائل متحدة في الصنف مختلفة في الشخص ١٢

فصل في ذكر الصلوة على الاموات الصلوة على الاموات فرض على الكفاية اذا قام بها قوم
يسقط عن الباقين ويجب الصلوة على كل ميت مسلم اذا كان له ست سنين فصاعدا ذكرا كان
او انثى حرا كان او عبدا واذا كان له دون ست سنين يصلى عليه استحبابا واولى الناس بالصلوة على
الميت اولاهم بميراثه من الذكور والزوج احق بالصلوة على الزوجة من وليها وينبغي ان يصلى على الميت
اى وقت كان من ليل او نهار ما لم يكن وقت فريضة حاضرة والافضل ان يصلى على الميت مع الطهارة
وليس ذلك شرطا في صحتها وليس من شرطها القراءة ولا التسليم بل هي خمس تكبيرات بينهن اربع
ادعية فيكبر الاولى ثم تقول الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا
عبده ورسوله ثم يكبر ويقول اللهم صل على محمد وآل محمد وبارك على محمد وآل محمد وارحم محمدا وآل
محمد كافضل ما صليت وباركت وترحمت وسلمت على ابرهيم وآل ابرهيم انك حميد مجيد ثم يكبر
ثالثة ويقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات
تابع بيننا وبينهم بالخيرات انك مجيب الدعوات انك على كل شيء قدير ثم يكبر رابعة ويدعو للميت
ان كان مؤمنا قال اللهم هذا عبدك وابن عبدك وابن امتك نزل بك وانت خير منزول به اللهم لا
نعلم منه الا خيرا وانت اعلم به منا اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه
واحشره مع من كان يتولاه من الائمة الطاهرين وان كان مخالفا معاندا دعا عليه ولعنه وان كان
مستضعفا قال اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وان كان ممن لا يعرف
مذهبه قال هذه نفس انت احييتها وانت [illegible]ها وانت اعلم بسرها وعلانيتها فولها
ما تولت واحشرها مع من احببت وان كان [illegible] قال اللهم اجعله لنا ولابويه فرطا ثم يكبر
الخامسة ويقول العفو العفو وان كان [illegible] ابرح حتى ترفع الجنازة

بسم الله
من جملة نعم الله تعالى على عبده
عبد علي القريشي

نظرت فيه نظر بعد نظر
وفهمت ما فيه مستطر
وانا الاقل سلمان
آل الشيخ جبر العبد
وحفظه رحم الله
والديه
من قرأ
سورة
الفاتحة
بالنور
فنيف
للعلم
والعمل
الصالح
بخطه

بسم الله الرحمن الرحيم
من نعم الله تعالى على عبده الاقل
محمد ابن السيد اسماعيل
البهبهاني
١٥ ... ١٣٨٦

في حيازة والدي دام ظله

وسميته بغاية المبادي في شرح المبادي واني استمد من الله
تعالى اتمام ذلك فانه بفضله يسمع ويجيب بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله المتفرد بالازلية والدوام المتوحد بالجلال
والاكرام المتفضل بسوابغ الانعام المتقدس عن مشابهة
الاعراض والاجسام وصلى الله على سيد الانام محمد المصطفى
وعترته الاماجد الكرام صلوة يتعاقب عليهم تعاقب الليالي
والايام اما بعد فهذا كتاب مبادي الوصول الى علم الاصول
قد اشتمل من علم اصول الفقه على ما لا بد منه واحتوى على ما لا
يستغني عنه نرجو بوضعه التقرب الى الله تعالى وهو حسبنا ونعم
الوكيل ورتبته على فصول الاول في اللغات وفيه
مباحث الاول في احكام كلية ذهب جماعة الى ان اللغات
توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله واختلاف
السنتكم والمراد به اللغات وذهب ابو هاشم الى انها اصطلا(حية)
لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اقول
اعلم انا نرى بعض الالفاظ اذا احسسنا به او تخيلناه فهمنا منه

وجود في الذهن ووجود في العين والثاني بازاء الاول والاول بازاء الثالث والثالث بازاء الرابع
فقول الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية دون الحقايق الخارجية وذلك
المعاني الذهنية دون الخارجية وجودا وعدما لانا اذا راينا من البعد شبحا وظنناه
ثم اذا دنونا منه وظنناه فرسا سميناه به ثم اذا قرب منا ورايناه انسانا سميناه به

معنى

معنى من المعاني وبعضها لا نفهم منه شيئا غير الدلالة العقلية
والالفاظ متساوية في كونها الفاظا فلا بد اذا من مخصص
يخصص بعضها بمعنى دون آخر كان يقول متى احسست او تخيلت
هذا اللفظ فافهموا انه هذا المعنى فاني قد خصصته به فذلك
المخصص هو الواضع واختلف الاصوليون فيه فذهب
ابو الحسن الاشعري وابن فورك الى انه هو الله سبحانه
وان اللغات كلها توقيفية وذهب ابو هاشم واتباعه الى
انه هو الناس وانها كلها اصطلاحية واستدل الاشعري
بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وهذا نص على ان الاسماء
توقيفية اما الافعال والحروف فلعدم القائل بالفرق ولان الاسم
لغة يطلق على الاقسام الثلثة والتخصيص من قبل النحاة ولان
التكلم بالاسماء وحدها متعذر فلا بد من تعليم الاسماء من تعليم
الافعال والحروف وايضا قوله ومن آياته خلق السموات و
الارض واختلاف السنتكم والوانكم المراد من اختلاف
الالسنة اختلاف اللغات ضرورة لان الجارحة غير مرادة لان

انه

اياته تعالى في غيرها ابلغ فلا فائدة في ذكرها وايضا انها ليست
مختلفة واستدل ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه ووجه الا[illegible] انه دال على ان
البعثة مسبوقة باللغات فلو كانت اللغات مستفادة
من التوقيف [illegible] الله لزم الدور واعلم ان هذه الادلة
ضعيفة ويقوى انه لا قطع على واحد من المذهبين ويجوز
ان يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية قال
ولا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهي الالفاظ بل
الواجب وضع اللفظ لما تكثر الحاجة الى التعبير عنه اقول
ليس يجب ان يكون لكل لفظ وضع له اذ لو كان كذلك لزم عدم
تناهي الالفاظ واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان المعاني غير متناهية فلو كان لكل معنى [illegible] لزم عدم تناهي
الالفاظ لعدم تناهي المعاني واما ان اللازم باطل فلان الالفاظ
مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يكون متناهيا
واذا ثبت ذلك فاعلم ان ذلك البعض هو ما تكثر الحاجة اليه

كالسماء والارض والدار والبيت وما شاكل ذلك دون ما لا
تكثر كانواع الروائح قال والعلم باللغة واجب لوجوب
معرفة الشرع المتوقف عليها اقول الدليل على ان العلم باللغة
واجب ان الواجب المطلق يتوقف عليه وهو مقدور وكل ما يتوقف
عليه الواجب المطلق وكان مقدورا يكون واجبا اما المقدمة الاولى
فلان العلم بالشرع واجب مطلقا وهو يتوقف على معرفة اللغه
لان شرعنا مبني على القرآن والاخبار وهما واردان بلغة العرب
واما الثانية فسياتي قال والكلام عند المعتزلة هو المنتظم من
الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت عن
قادر واحد وقد يطلق على الجملة المفيدة اقول هذا هو حد
الكلام عند المعتزلة حده بذلك ابو الحسين البصري فقوله المنتظم
من الحروف جنس يدخل فيه المحدود وغيره وبقوله المسموعة
خرج الحروف المنتظمة المكتوبة او المتخيلة وبقوله المتميزة
خرج كثير من اصوات الطيور وبقوله المتواضع عليها
خرج المهملات وبقوله اذا صدرت عن قادر واحد خرج

فصل عدم

ما يصدق عن قادرين فانه لا يسمى كلاما ويطلق الكلام ايضا على
الجملة المفيدة نحو زيد قائم واعلم ان الكلام عند الاصولي يعني اعم من
الكلام عند النحويين فانهم احتجوا بحيث الكلم والجملة المفيدة مخصوص
الكلام عندهم القدر المشترك بينها اي اللفظ الموضوع وعلى ذلك
هذا الحد لان بعض الكلمات غير منتظم من الحروف كالكلام والكاف
والباء الجارة وانما قال اعم الكلام عند المعتزلة لان الاشاعرة
يثبتون معنى آخر قائما بالنفس نعبر عنه بعبارات مختلفة ويطلقون
اسم الكلام عليه وعلى ما تقدم بالاشتراك اللفظي والبحث عن ذلك
طويل تركناه لانه على المتكلم لا على الاصولي قال التي البحث الثاني
في تقسيم اللفظ وهو من وجوه احدها ان اللفظ ان دل على الزمان المعين
بصيغته فهو الفعل والا فهو الاسم ان استقل بالدلالة والا فهو الحرف
اقول مراد المص بالالفاظ ههنا الالفاظ الموضوعة لا مطلق
الالفاظ والا دخلت المهملات فيها بيانه تقسيمه واللفظ
الموضوع يمكن ان يقسم باعتبارات كثيرة ذكر المص رحمه الله ههنا
ما هو اشد حاجة اليه الاول الكلمة اما ان تدل بصيغتها على زمان

وجود

يشمله هو م

البحث الثاني في تقسيم اللفظ

وجود معناها او لا تدل الاول هو الفعل كضرب يضرب اضرب فان
مادة هذه الالفاظ تدل على مطلق الضرب وصيغتها على زمان وجوده
الذي يعني الفعل والثاني اما ان يكون مستقلا بالدلالة على معناها
اي لا يحتاج اللفظ في دلالته على معناه الافرادي الى ضميمة او
لا يكون كذلك فالاول الاسم والثاني الحرف وانما قال بصيغتها لان
الكلمة اذا دلت على زمان معين لا بصيغتها لا يكون فعلا بل اسما
كالمتقدم والمتأخر والماضي والمستقبل وما اشبه ذلك من
الاسماء التي تدل بموادها على ازمنة باعيانها وههنا اشكالات
الاول ان صيغة المضارع مشترك بين الحال والاستقبال فلا
تدل على زمان وجود معناه بعينه فلا يكون فعلا
الثاني ان بعض الاسماء لا يستقل بالدلالة بل يحتاج الى ضميمة
كالموصولات والمبهمات فلا يكون اسما وحل الاول ان
المراد بتعيين الزمان انها تنظر الى الواحد ولا اشتراك
الواحد بعضه بوضع صيغة المضارع دلالتها على زمان بعينه
اما الحال او الاستقبال والاشتراك انما جاء عند المخاطب بسبب
الاشتراك اللفظي وحل الثاني ان الحرف هو الذي يحتاج الى ضميمة

الفعل

حد الاسم

هو ص

تدل الفه على معناه وليست الموصولات والمبهمات محتاجة
الى انضمام نحو دلالتها على معانيها بل لتوضيح معانيها قال
ثم اللفظ اما مفرد واما مركب فالاول ما لا يدل جزؤه
على جزء معناه حين هو جزؤه والثاني ما يدل اقول التقسيم
الثاني اللفظ الموضوع اما ان يدل جزؤه على جزء معناه
حين هو جزؤه او لا يدل فالاول هو المركب كقولنا زيد قائم
فان كل جزء منه يدل على جزء من المعنى والثاني المفرد كزيد
فان حروفه لا يدل على جزء معناه فانه الذي ليس لجزئه
دلالة اصلا وشكك فيه بعض الناس بعبد الله
علما وامثاله واعلم ان ارسطو عرف المفرد بانه مفرد
معه ان لجزئه دلالة فاذا اتى هذا الشك وان كان
غير وارد بزيادة قيد وهو حين هو جزؤه واما
اندفع هذا الشك بانه لان العبد وان كان يدل على معنى
له العبودية لكن لا حين ما كان جزءا لعبد الله علما
فانه حين ما كان جزءا لا دلالة له اصلا على شيء اذ هو
علم

التقسيم الثاني

المركب

المفرد

بانه الذي ليس لجزئه دلالة اصلا وشكك فيه بعض الناس بعبد الله وامثاله ص

على التحقيق بمثابة ان من انسان غاية ما في الباب انه اتفق في
اتفاق اللفظين كما اتفقا في الانسان فلاجل ذلك زاد المصنف
القيد المذكور وافهم ذلك وههنا شك وهو ان المفرد قد لا يكون
له جزء كبعض الحروف وبعض الافعال المعتلة فيكون العبارة
قاصرة غير متناولة لذلك المفرد جزء في متبوعه الدلالة واعلم
انه كان على المصنف ان يأتي بعبارة اعم من هذه هكذا اللفظ
الموضوع ان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركب
والا فهو المفرد وهذه اعم من ان لا يكون له جزء اصلا كق
وما له جزء لكن لا يدل على شيء اصلا كزيد وما له جزء
دال لكن لا على جزء معناه كعبد الله علما وما له جزء دال
على جزء معناه لكن لا يقصد به الدلالة كالحيوان الناطق
اذا جعل علما لشخص انساني قال الثالث اللفظ والمعنى
ان اتحدا فان منع نفس تصوره عن الشركة فهو العلم والمضمر
والا فهو المتواطئ ان تساوت افراده فيه والمشكك ان اختلفت
وان تكثرا فهي المتباينة وان تكثر اللفظ خاصة فهي المترادفة

وحله ان الدلالة لا تتوقف فيها وجود الموضوع فيجوز ان لا يكون لذا

التقسيم الثالث

المعنى

اسم

وان تكثر المعنى خاصة فان كان قد وضع اولا للمعنى ثم
استعمل في الثاني فهو المرتجل ان نقل لا لمناسبة وان نقل لمناسبة
فهو المنقول اللغوي او العرفي او الشرعي ان غلب المنقول
اليه والا فهو حقيقة بالنسبة الى الاول [illegible] بالنسبة الى
الثاني وان وضع لهما معا فهو المشترك بالنسبة اليهما معا
والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما [illegible] تقسيم الثالث
اللفظ الموضوع اما ان يكون واحدا [illegible] واحدا او يكون
كثيرا والمعنى كثيرا او يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا او بالعكس
والاقسام اربعة الاول ان يتحد اللفظ والمعنى وحينئذ اما
ان يكون نفس تصور ذلك المعنى [illegible] من وقوع [illegible] فيه
والثاني لابد ان يكون له افراد [illegible] ان كانت الشركة بالفعل
او بالقوة ان كانت الشركة بالقوة فتلك الافراد اما ان يكون
متساوية او لا يكون والاول الاسماء المتواطئة كالانسان والشمس
الذهنية متساوية في وقوع لفظي الانسان والشمس عليهما و
الثاني الالفاظ المشككة اي لا يكون الافراد متساوية في وقوع

اللفظ

اللفظ عليها بل يكون في بعضها اولى واول واشد كلفظ الوجود
فان وقوعه على الباري تعالى اولى واشد لكونه واجبا واول
لكونه مؤثرا فيما سواه اواولى واشد كالابيض فانه اولى في الثلج
من العاج واشد التقسيم الثاني ان يتكثر اللفظ والمعنى وهي الالفاظ
المتباينة سواء تباينت المعاني بذواتها كالدواة والقلم والحجر والماء
او بان يكون احدهما صفة والآخر موصوفا كالسيف والصارم
فان السيف اسم لهذه الآلة التي وصفت بالصارمية والصارم
اسم لها اذا اخذت بصفة الحدة او بان يكون احدهما
ذاتا باعتبار صفة والآخر تلك الذات بعينها لكن باعتبار
صفة اخرى كالصارم والمهند فان مدلول الاول الذات باعتبار
صفة الحدة ومدلول الثاني تلك الذات باعتبار صفة التهنيد او
بان يكون احدهما صفة والآخر صفة الصفة كالناطق و
الفصيح التقسيم الثالث ان يتكثر اللفظ دون المعنى وهي الالفاظ
المترادفة كالليث والاسد للسبع المعروف ان يتحد اللفظ
دون المعنى فذلك اللفظ اما ان يكون موضوعا اولا للمعنى ثم

نقل عنه الى معنى اخر او وضع لهما معا فالاول اما ان يكون ذلك
النقل لمناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه او لا لمناسبة والثاني
المرتجل كطلحة مثلا موضوع لنبت ثم نقل الى شخص انساني لا لاجل
مناسبة بينهما والاول اما ان يكون المنقول اليه اقوى من المنقول
عنه بحيث اذا اطلق اللفظ يسبق الذهن الى المنقول اليه او
لا يكون والاول هي الالفاظ المنقولة ثم الناقل ان كان اهل اللغة
يسمى منقولا لغويا كالملائكة فانها موضوعة لكل من له الرسالة
ثم خصصت ببعض الرسل وكالقارورة والخابية فانهما
موضوعتان لكل ما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم خصصتا
بشيئين معينين وان كان الناقل هو العرف يسمى منقولا
عرفيا اما عاما كالدابة فانها موضوعة في الاصل
لكل ما يدب على الارض ثم خصصها العرف ببعض البهائم
او خاصا كما يكون لكل قوم من العلماء كالنقض والكسر
والقلب والجمع للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين
والرفع والنصب والجر للنحاة وان كان الشارع يسمى منقولا

شرعيا

شرعيا كالصلوة والصوم والزكوة والحج فان الاول موضوع
للدعاء ثم نقله الشارع الى هذه الاركان المخصوصة التي اولها
التكبير واخرها التسليم والثالث موضوع للنماء ثم نقله الشارع
الى اقرار بعض المال على الوجه الشرعي والثاني موضوع للامساك
مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك عن المفطرات على الوجه
والرابع موضوع للقصد ثم نقله الشارع الى قصد البيت
الذي يؤدي الى المناسك المخصوصة اي الذي لا يكون المنقول
اليه اغلب يسمى اللفظ بالنسبة الى المنقول عنه حقيقة و
بالنسبة الى المنقول اليه مجازا وهذا النقل ايضا اما ان يكون لاجل
مناسبة او لا لاجل علاقة بينهما والاول مستعار كذنب السرحان
للصبح والاسد للشجاع والقسم الثالث الذي وضع اللفظ
لهما يسمى الفاظا مشتركة كالقرء فانه موضوع للطهر والحيض
على وجه البدل وان نسب اللفظ الى معنييه معا يسمى مشتركا وان
نسب الى كل منهما يسمى مجملا وقد زاد قسم الامام فخر الدين الرازي
في كتاب المعالم حيث عكس التسمية حيث قال الرابع اللفظ المفيد
ان لم يحتمل غير ما فهم عنه فهو النص وان احتمل فان كان راجحا

والاقوال م
للامساك
المخصوص وهو الامساك
والثاني
التقسيم الرابع
بسبب حصول النعم

فالمجمل والاول الراجح والمرجوح ماول والمتشابه يعني النص
الظاهر هو المحكم وبين المجمل والماول هو المتشابه اقول
التقسيم الرابع اللفظ الوارد من الشارع لابد ان يكون
له معنى فلا يخلو اما ان يكون محتملا لمعنى اخر اولا الثاني
النص كقوله تعالى قل هو الله احد اقيموا الصلوة والاول
اما ان يكون المعنى راجحا على المراد او مرجوحا او
متساويا والاول الظاهر كاية المسح فانها دلت
على المسح والغسل فاحتمال المسح راجح على احتمال
الغسل والثاني الماول كقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم وحمل اليد على ... فان اليد يحتمل الجارحة والقدرة
والفيق يحتمل الجارحة والقلم واحتمال القدرة
والعلم مرجوح بالنسبة الى اللفظ والثالث المجمل
كقوله تعالى ثلثة قروء فان القرء يحتمل الطهر والحيض
الاحتمالان متساويان واعلم ان النص والظاهر يشتركان
في الراجحية الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر
راجح غير مانع واللفظ المشترك بينهما يسمى محكما والماول
والمجمل مشتركان الا ان المجمل لما انه ليس براجح فهو
ليس بمرجوح واللفظ المشترك بينهما يسمى متشابها قال

المتشابه — النص — الظاهر — الماول — المجمل — المحكم — في عدم الراجحية — المتشابه

الخامس مبهم ٦

الخامس الاسم ان دل على الذات فهو اسم العين والا فهو المشتق
ولابد في الاشتقاق من اتحاد بين اللفظين وتناسب في المعنى
والتركيب اقول التقسيم الخامس الاسم ان دل على الذات من حيث
تلك الذات متعينة او غير متعينة يسمى اسم العين كرجل وفرس
وزيد وعمرو وان لم يكن كذلك بل دل على الذات باعتبار صفة قائمة
بالذات يسمى مشتقا كالضارب والقاتل ولابد في الاشتقاق من
اتحاد بين المشتق والمشتق منه في مادة اللفظ لا في صيغته وتناسب
في المعنى كقولنا الضارب مشتق من الضرب فان بينهما اتحادا
في المادة حيث ان كل واحد منهما صيغ من ض ر ب وتناسبا
في المعنى حيث ان مفهوم الضرب تفهم منهما وان فقد الشرطان
او احدهما لم يحكم بالاشتقاق مثال فقدانهما الضارب بالنسبة
الى القتل ومثال فقدان الاول الجالس بالنسبة الى القعود ومثال
فقدان الثاني الطويل بالنسبة الى الطول فتح واما اشتراط
التناسب في التركيب بعد حمل اتحاد اللفظين على اتحاد
مادة اللفظين فلا ادري له معنى قال ولا يشترط بقاء المعنى

التقسيم الخامس — اسم العين — المشتق

في صدقه اقول اختلف الاصوليون في انه هل يشترط بقاء المعنى
المشتق منه للذات في اطلاق الاسم المشتق عليها ام لا فقال قوم
نعم وقال قوم لا وقال آخرون ان امكن بقاؤه فنعم والا فلا ولنوضح
ذلك بالمثال فنقول ان زيدا اذا صدر عنه الضرب وانقضى
هل يصح اطلاق اسم الضارب عليه ام لا بعد وقوع الاتفاق
على الجواز مجازا فقال المشترطون لبقاء المعنى لم يصح وقال الباقون يصح
واختار المصنف هٰهنا المذهب الثاني والدليل عليه صدق العالم والمؤمن
على النائم وان لم يكن العلم والايمان حاصلين له حالة النوم واجماع اهل
العربية على صدق قولنا زيد ضارب امس وايضا ربما كان بقاء المعنى
مستحيلا كالمتكلم والمخبر ولقائل ان يقول ان مطلق صدق اللفظ على معنى
لا يدل على كونه حقيقة لجواز ان يكون على جهة المجاز كما ان قولهم زيد
ضارب غدا على سبيل المجاز ويمكن ان يجاب عنه بان الاصل اذا كان
لفظ مستعملا في معنى ان يكون ذلك الاستعمال على سبيل الحقيقة
الا اذا قام دليل على تجوزه وذلك بان يوجد فيه علامة من
علامات المجاز وهي منتفية هٰهنا والفرق بين زيد ضارب

امس

امس وبين زيد ضارب غدا ظاهر لان الضارب موضوع لمن
ثبت له الضرب والذي انقضى عنه الضرب صدق عليه انه ثبت
له الضرب فيصدق عليه الضارب حقيقة بخلاف الذي لم يوجد له
الضرب اصلا واحتج المشترطون بان اطلاق اسم الضارب على من
ثبت له الضرب وانقضى لو كان حقيقة لم يصح نفيه اي لم يصح
ان يقال انه ليس بضارب لكنه يصح نفيه ينتج انه ليس حقيقة
بيان الملازمة ما ذكر ان من جملة علامات الحقيقة كذب النفي
وبيان بطلان التالي انه يصح في الحال فيصح نفيه مطلقا لان المطلق
جزء المقيد واذا صدق التركيب صدق جزؤه وايضا لو لم يشترط
بقاء المعنى لصدق كافر على ما تقدم كفره والجواب عن الاول
بانا نمنع بطلان التالي قوله يصدق نفيه في الحال فيصدق مطلقا
قلنا لا يلزم من نفي المقيد نفي المطلق فافهم ذلك وعن الثاني
ان امتناع صدق الكافر على ما تقدم كفره ليس من جهة اللغة
بل من جهة الشرع وليس الكلام فيه قال البحث الثالث في المشترك
ذهب قوم الى امتناعه وهو خطاء لامكانه في الحالة ووجوده في

السمعيات

اللغة نعم هو على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب
من دون القرينة ولما استفيد من السمعيات شيء اصلا ويعلم الاشتراك
بنص اهل اللغة وبعلامات الحقيقة في كلا المعنيين اقول اختلف
الاصوليون في المشترك فقال قوم بوجوب وقوعه وقال قوم
بامتناع وقوعه وقال آخرون بامكان وقوعه وهو الحق واحتج
القائلون بوجوب وقوعه بانه لو لم يكن المشترك لخلت اكثر
المسميات عن الاسماء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية واذا اطبق المتناهي بغير
المتناهي لا بد ان يفضل من غير المتناهي فضل وبيان بطلان التالي ان
تلك المعاني مما احتيج الى التعبير عنها فاقتضت حكمة الواضع وضع
الالفاظ لها والجواب ان المعاني المختلفة والمتضادة لا نسلم عدم تناهيها
واما المعاني المتماثلة على تقدير عدم تناهيها فلا ينفع لجواز ان يوضع لفظ
واحد للقدر المشترك بينها كحال لفظ الانسان مع افراده الغير
المتناهية وعلى تقدير التسليم فالمتعقل منها متناه وغير المتعقل لا يحتاج ان
يوضع له لفظ واحتج القائلون بالامتناع بان وضع المشترك ينافي

عرض

حقيقة

هاهنا

لغرض الواضع فكان ممتنعا لكونه حكيما بيانه ان الغرض من الوضع استفادة
المعنى من اللفظ واللفظ المشترك لا يستفاد منه شيء والجواب انه يستفاد بالقرينة
وايضا ان ذلك مبني على ان الواضع واحد وذلك غير معلوم لجواز ان يكون
قبيلة وضعت لفظا بازاء معنى ثم وضعت قبيلة اخرى ذلك اللفظ
بازاء معنى آخر واتفق الاشتراك ثم الدليل على جواز الاشتراك وجوده
في اللغة فان لفظ العين وضعت للجارحة ولعين الذهب والماء و
الشمس وغيرها من معانيها واعلم ان الاشتراك وان كان واقعا لكنه على
خلاف الاصل لانه لو لم يكن على خلاف الاصل لم يحصل التفاهم حالة
التخاطب مع قطع النظر عن القرينة لان الاشتراك لو كان اصلا لوجب
على المخاطب ان يحمل اللفظ الوارد عليه على الاشتراك وح يتردد نفسه في
معانيه ولا يتعين احدها الا بالقرينة فح لا يستفاد من السمعيات
شيء اصلا ومعلوم انه ليس كذلك ويعلم الاشتراك اما بنص اهل اللغة
عليه كما نصوا على القرء بانه موضوع للطهر والحيض واما بوجود علامة من
علامات الحقيقة في كلا معنييه وعلامات الحقيقة سيأتي قال والاكثر
ان لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلا المعنيين الا على سبيل المجاز

لانه غير موضوع للمجموع من حيث هو مجموع اقول اختلف الاصوليون في جواز
استعمال المشترك في معانيه على الجميع فذهب الشافعي والقاضي ابوبكر و
الجبائي وعبد الجبار الى جوازه وذهب ابو هاشم وابو الحسين البصري و
الكرخي الى امتناعه احتج الاولون بالوقوع قال الله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقال
الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس
والقمر والجبال والشجر والدواب والسجود من الانسان وضع الجبهة
ومن غيره الخضوع واحتج المانعون بان الواضع اذا وضع لفظا لمعنيين
على سبيل البدل فاما ان يكون قد وضعه مع ذلك للمجموع معا او لا فان كان
الثاني امتنع استعماله في المجموع اذ التكلم بتلك اللغة وان كان الاول
فيكون اللفظ له ثلث معان هذا وحده وذاك وحده ومجموعهما و
ح لو استعمل في المجموع لكان استعمالا في بعض معانيه لا في كله وهو خلاف
المفروض والمصنف اختار جواز الاستعمال مجازا لا حقيقة اما جواز الاستعمال
فلما تقدم من الآيتين واما انه على سبيل المجاز فلحجة المانعين لان
حجتهم انما يمنع الاستعمال حقيقة لا مجازا قال البحث الرابع في الحقيقة

والمجاز

والمجاز هو استعمال اللفظ فيما وضع له في الاصطلاح الذي وقع
التخاطب به والمجاز استعماله في غير ما وضع له في اصل تلك المواضعة
للعلاقة والحقيقة لغوية وعرفية وشرعية اقول هذا التعريف
اجود التعريفات المنقولة عن القوم لشموله انواعها وهو منقول
عن ابي الحسين البصري وكذلك حد المجاز لكنه لم يذكر القيد الاخير
وهو قيد العلاقة ولا بد منه لانه لولا العلاقة لكان وضعا جديدا
واعلم ان على قولهم المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له شكالا انه
يخرج عنه المستعار لان الرجل الشجاع لو سميناه بالاسد فاما ان
نقدر فيه مفهوم الاسد او لم نقدر فان قدرناه لم يكن استعمال
اللفظ في غير ما وضع له وان لم نقدر لم يحصل له تعظيم باطلاق
هذا الاسم عليه كما لو جعلناه علما له وحله انا لا نسلم انه اذا
لم نقدر فيه مفهوم الاسد لم يحصل له التعظيم وانما يلزم ذلك
ان لو لم نقدر مع ذلك شجاعته المختصة به اما لو قدرنا الشجاعة
الاسدية حاصلة فيه لم يلزم نفي التعظيم واعلم ان الحقيقة تختلف
اسماؤها بحسب اختلاف الواضع فان كان واضعها اهل اللغة يسمى حقيقة

لغوية كالدار والارض وغيرهما وان كان العرف يسمى عرفية كالدابة لبعض

البهائم وان كان الشرع يسمى شرعية كالصلوة والزكوة وغيرهما قال

والحق ان الشرعية مجاز لغوى والا لخرج القرآن عن كونه عربيا اقول

اختلف الاصوليون فى الحقيقة الشرعية فنفاها القاضى ابو بكر مطلقا و

اثبتها المعتزلة مطلقا فما كان اسما للفعل كالصلوة والزكوة يسموه شرعية

وما كان اسما للذوات كالمؤمن والفاسق والكافر سموه دينية واحتج

القاضى بانها لو كانت واقعة لما كان القرآن كله عربيا والتالى باطل فالمقدم

مثله بيان الملازمة ان القرآن مشتمل على الاسماء المتنازع فيها والغرض

انها غير عربية وبيان بطلان التالى قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والضمير

للقرآن كله واحتج المعتزلة بان الشارع استعمل الفاظا لمعان لم

يخطر ببال اهل اللغة ووجدت علامات الحقيقة فيها كالمبادرة الذهن

وكذب النفى فيكون حقائق لانا لا نريد بالحقيقة الا ذلك كالصلوة

فانها فى اللغة الدعاء واستعملها الشارع فى هذه الاركان المخصوصة

والصوم فانه فى اللغة الامساك واستعملها للامساك عن جميع المفطرات

نهارا مع النية والحج فانه فى اللغة القصد واستعملها الشارع لمناسك

واحد من هذه عربى فان المشكاة حبشية والقسطاس
رومى والاستبرق والسجيل فارسيان اجيب بان هذه
الالفاظ عربية غايتها توافق اللغتين كالتنور سم

يقضى فى مشاعر مخصوصة فى ملك فاجاب القاضى عن ذلك بان هذه

الالفاظ مستعملة فيما وضع له والزيادات شروط لصحة الفعل واعلم

انه يمكن الجمع بين الدليلين اذ لا منافات بين كون هذه الاسماء حقايق

عند اهل الشرع ومجازات لغوية وحينئذ لا يلزم من كون القرآن كله عربيا

انتفاء الحقايق الشرعية لانها مجازات عربية ولذلك قال المصنف

والحق ان الشرعية مجاز لغوى واعلم ان النقل على خلاف الاصل والا

لما حصل التفاهم حالة التخاطب قبل البحث عن التعيين ولتوقفه على

الوضع الاول ونسخه والوضع الثانى فيكون مرجوحا بالنسبة الى

ما يتوقف على الاول خاصة وكذلك المجاز على خلاف الاصل فيجب الحمل على

الحقيقة ما لم يدل دليل على عدم ارادتها لان الواضع انما وضع اللفظ

ليكتفى به فى الدلالة على ما وضعه له وانما يتم ذلك بارادة المعنى الموضوع له

اللفظ عند التجرد عن المعارض ولان المجاز لو ساوى الحقيقة لما حصل

التفاهم عند المخاطبة كما قلناه اولا اعلم ان الاصل فى الكلام عدم النقل

وعدم المجاز يعنى اذا صدر لفظ من اهل اللغة او اهل الشرع لمعنى

يجب ان يحمل على انه موضوع لذلك المعنى من غير نقل من معنى آخر اليه لانه

لولم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب الا بعد البحث في انه منقول
او غير منقول وليس كذلك لانا نفهم المعاني حالة التخاطب وان لم نبحث في
النقل وايضا النقل يتوقف على ثلثة اشياء الوضع الاول ونسخه والوضع
الثاني وغير المنقول يتوقف على شيء واحد وهو الوضع فيكون النقل
مرجوحا فلا يصار اليه الا لاجل دليل وكذلك لو كان احتمال المجاز مساويا
لاحتمال الحقيقة لم يحصل التفاهم حالة التخاطب الا بعد البحث و
الاستفسار عن ارادة الحقيقة او المجاز وليس الامر كذلك واعلم
ان المجاز واقع في القرآن والسنة ذهب بعض الناس الى انكار
المجاز في اللغة وهولاء لا يستحقون المكالمة لمكابرتهم ونقل عن الظاهرية
انكاره في القرآن محتجين بانه لو وجد فيه لزم اشتماله على الكذب
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المجاز يستلزم صحة النفي
وصحة النفي يستلزم كذب الايجاب فيكون كذبا وبطلان التالي
ظاهر وبانه لو وجد فيه لكان الله متجوزا وليس كذلك بالاتفاق
وبيان الملازمة ان حدوث معنى لشيء يستلزم ان يشتق له من ذلك
المعنى اسم والجواب عن الاول انا لا نسلم ان صحة النفي يستلزم الكذب

وانما يلزم

وانما يلزم ان لو كان النفي والايجاب واردين على معنى واحد واما لو كان
النفي للمعنى الحقيقي والايجاب للمجازي لم يلزم الكذب وعن الثاني انا نمنع
وجوب الاشتقاق لكل ما قام به معنى ومن هذه انواع الروائح سلمنا
لكن نقول يجوز ذلك لغة لكن منع اطلاقه عليه شرعا وهو قد يكون
بالزيادة والنقصان وبالنقل اعلم ان انواع المجاز كثيرة منها الزيادة
نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف وضع للافادة فاذا استعمل على
وجه لا يفيد كان مجازا لانه على خلاف الاصل ومنها النقصان
كقول النبي صلى الله عليه وسلم ما انا من دد ولا الدد مني اراد ما انا من اهل الدد
ولا اهل الدد مني اشتغالي وجعل المصنف الزيادة والنقصان قسيمي النقل
يؤذن بانهما ليسا بنقل وليس كذلك لانهما ايضا يستلزمان النقل
وايضا تعريفه للمجاز بالذي تقدم ذكره يأباه ومنها اطلاق السبب
على المسبب نحو قوله صلى الله عليه وسلم بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها
والبل سبب الوصل في بعض الاجسام ومنها اطلاق المسبب على السبب
كتسمية الخمر اثما كما قال الشاعر شربت الخمر حتى ضل عقلي كذاك الاثم
يذهب بالعقول ومنها اطلاق الكل على الجزء كقوله تعالى والسارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما واراد البعض ومنها اطلاق الجزء على
الكل كقوله م لا سبق الا في نصل او خف او حافر واراد بالنصل النشاب
وبالخف الابل وبالحافر الفرس ومنها اطلاق الملزوم على اللازم كقول
عايشة لعمر عليهما اللعنة حين قال لا يكفنني ابو بكر الا فيهما اوصى به
اما والله ما وضعت على اكفنا كنت عن الولاية بوضع الخطط لان وضع
الخطاط ملزوم الولاية ومنها اطلاق اللازم على الملزوم مثاله ما روى
ان النبي م اذا دخل العشر الاواخر ايقظ اهله وشد الميزر والمراد
من شد الميزر الاعتزال عن النساء قال الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا
ازارهم عن النساء ولو باتت باطهار ومنها اطلاق الشيء على ما يؤل
اليه كقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا ومنها تسمية الشيء باسم
ما كان عليه كتسمية المعتق عبدا ومنها اطلاق احد المتشابهين على الآخر
وهو المستعار كتسمية الرجل الشجاع بالاسد ومنه الحديث فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي اهل بيتي واطلاق المصدر على الفاعل كقولهم فلان
عدل وصوم يقوى عندي انه من هذا القبيل لا من باب الحذف اي ذو
عدل وذو صوم والا لم يفد المبالغة المطلوبة ومنها اطلاق اسم الحال على

لم يفد

الحال

الحال كقولهم جرى النهر وسال الميزاب ومنها تسمية المطر سماء والحدث
المخصوص غائطا والذكر الحسن لسانا كقوله تعالى واجعل لي لسان
صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا ومنها اطلاق الحال على المحل
كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون
اي في الجنة لانها محل الرحمة ومنها اطلاق احد الضدين على
الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وهي المبتدي سيئة
ومن المجازي حسنة ومنه قولهم في الدعاء قاتله الله ومنها اطلاق
اسم العام على الخاص كقوله تعالى والشعراء يتبعهم الغاوون ولم يرد
كلهم قال ويعلم كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنص عن اهل اللغة
ومبادرة المعنى الى الذهن في الحقيقة واستغنائه عن القرينة
فيها وبضد ذلك في المجاز وبتعلقه بما يستحيل تعلقه عليه اقول
اعلم انه لما اشترك الحقيقة والمجاز في مطلق الاستعمال احتيج الى
الفرق بينهما ويعلم ذلك بالنص عن الواضع والعلامة اما
بالنص مثلا ان يقول هذا حقيقة وذلك مجاز او ينص على
احدهما واما العلامات فلا بد ان يكون مستفادة من الاستقراء

في الحقائق والمجازات المنصوصة من الواضع ولا يلزم الدور وعلامات
الحقيقة كثيرة منها مبادرة المعنى الى الذهن ومنها استغنائه عن
القرينة ومنها كذب النفي اي نفي اللفظ عن المعنى وغير ذلك من العلائم
وعدم هذه العلائم في المجاز ويعلم ايضا بتعلقه بما يستحيل تعلقه به
كقوله تعالى واسئل القرية التي فان القرينة مما يستحيل ان يسئل عنه
قال وقد يكثر استعمال المجاز ويقل الحقيقة فيصير الحقيقة مجازا
عرفيا والمجاز حقيقة عرفية فيحمل على احدهما بالقرينة اقول اعلم انه
كثيرا ما يكثر استعمال المجاز بحيث لا يسبق في الاذهان الا المعنى المجازي
فيصير الحقيقة مجازا والمجاز حقيقة عرفية ان كان المجوز عرفا كالدابة
وشرعية ان كان المجوز اهل الشرع كالطلاق فانه موضوع لازالة
مطلق القيد ويجوز الشرع في ازالة قيد النكاح وح لا يحمل
اللفظ على احدهما الا بالقرينة لان المعنى المجازي من حيث
المجاز يوجب الضعف ومن حيث الراجحية يوجب القوة والمعنى
الحقيقي من حيث الحقيقة يوجب القوة ومن حيث المرجوحية
يوجب الضعف فيحصل التعادل فيحتاج الى القرينة في كلا معنييه

كالمشترك

علائم ص

كالمشترك قال البحث الخامس في تعارض احوال الالفاظ النقل اولى من
الاشتراك لاتحاد المعنى في النقل دائما فيحصل الفهم بخلاف المشترك و
المجاز اولى من الاشتراك لان اللفظ ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة
والا فعلى المجاز والاضمار اولى من الاشتراك لان ح مشروط بتعينه
بخلاف المشترك والتخصيص اولى من الاشتراك لانه خير من المجاز
والمجاز اولى من النقل لافتقار النقل الى الاتفاق عليه بين اهل اللغة
والاضمار اولى منه لما تقدم والتخصيص اولى من النقل لانه خير من المجاز
والمجاز اولى من الاضمار لكثرته والتخصيص اولى من المجاز لاستعمال
اللفظ مع التخصيص في بعض مواده ومن الاضمار لانه دون من
المجاز اقول اعلم ان الخلل الواقع في مراد المتكلم لا يكون الا احد خمس
احتمالات الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه اذا
انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان للفظ معنى واحد واذا انتفى
احتمال المجاز والاضمار كان المراد من اللفظ ما وضع له واذا انتفى
احتمال التخصيص كان المراد جميع ما وضع له وح لا يبقى احتمال
والتعارض الواقع من هذه الاحتمالات عشرة بين الاشتراك

البحث الخامس في تعارض الاحوال

بعلمه ص

صحته ص

والاربعة الباقية وبين النقل والثلثة الباقية وبين المجاز والباقيين

الاول اذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فالنقل اولى لان النقل له معنى واحد دائما اما قبل النقل فالمعنى المنقول عنه وبعده فالمعنى المنقول اليه فلا يقع الاختلال في الفهم بخلاف المشترك لان معناه متعدد دائما وتعدد المعنى يستلزم اختلال الفهم الثاني اذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لان اللفظ المجازي ان تجرد عن القرينة حمل على المعنى المجازي والا فعلى الحقيقة فلا يحصل الاختلال في الحالين بخلاف المشترك لانه يستلزم اختلال الفهم عند فقد القرينة الثالث اذا وقع التعارض بين الاضمار والاشتراك فالاضمار اولى اما لان صحة الاضمار مشروط بالعلم بتعين المضمر كقوله تعالى واسئل القرية فانه لولا ان يعلم كل احد ان المضمر هو اهل القرية لم يجز الاضمار كما لم يجز في قولك ضربت زيدا وتريد غلام زيد واما لانه من باب الايجاز وهو من محاسن الكلام وقال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا الرابع اذا وقع التعارض بين التخصيص والاشتراك فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من

الاشتراك كما تقدم والخير من الخير من الشيء خير من ذلك الشيء لا محالة الخامس اذا وقع التعارض بين النقل والمجاز فالمجاز اولى لان النقل يفتقر الى اتفاق اهل اللسان على تعيين المراد وذلك متعذر او متعسر والمجاز يحتاج الى قرينة وذلك متيسر السادس اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار اولى لعين ما تقدم من ان المجاز خير من النقل السابع اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من النقل على ما تقدم الثامن اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار فالمجاز اولى لانه اكثر والكثرة امارة الرجحان هكذا قال المصنف والحق انهما سواء لتساويهما في الافتقار الى القرينة وان رجح المجاز بالكثرة رجح الاضمار فانه من محاسن الكلام كما تقدم التاسع اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص اولى لان اللفظ العام اذا تجرد عن قرينة التخصيص يحمل على ما وضع له فيحصل مراد المتكلم زيادة بخلاف المجاز فانه اذا تجرد عن القرينة يحمل على الحقيقة فيحصل غير مراده العاشر اذا وقع التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز والمجاز

القائل لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني انه كناية عن الحرية لان البنوة سبب الحرية فيكون مجازا او قول الاكثر لابد الكاف مضمر فيه تقديره هذا كابني في الشفقة فلا يعتق على هذا التقدير

البحث السادس في تفسير حروف يحتاج اليها

اما خبير من الاضمار واما مساوية وعلى التقديرين يلزم ان يكون التخصيص خيرا من الاضمار قال البحث السادس في تفسير حروف يحتاج اليها الواو للجمع المطلق لعدم التناقض في مثل رايت زيدا وعمروا قبله والتكرار لو قيل بعده ولسؤال الصحابة عن البداءة بالصفا والمروة ولان اهل اللغة قالوا انها كواو الجمع وقيل للترتيب للحاجة الى التعبير عنه وهو معارض بمطلق الجمع مع اولوية ما قلناه اقول اعلم ان الواو العاطفة للجمع المطلق ولا يفيد الترتيب قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة عليه وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا في كتابه انها للجمع المطلق وكفى اجماعهم دليلا على المدعى ولو اردنا الاستظهار بالدليل نقول انها لو كانت للترتيب لزم التكرار في قول القائل رايت زيدا وعمروا بعده والتناقض في قوله قبله وصدق الملازمة وبطلان التالي معلومان و ايضا ان الصحابة لما ارادوا السعي بين الصفا والمروة قالوا بم نبداء يا رسول الله ص قال ابدؤا بما بدا الله به فلو كانت الواو مفيدة للترتيب لما اشتبه على اهل اللسان ولم يحتاجوا الى السؤال لانه معلوم من قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وايضا ان اهل اللغة اجمعوا على ان الواو العاطفة في المختلفات بمنزلة واو الجمع في المتفقات ومعنى ذلك ان العرب اذا ارادوا جمع

وكذلك جاء زيد اليوم وعمرو امس

ابدؤا ص

[illegible]

الاسماء

الاسماء في حكم فان كانت الاسماء متفقة كمسلم ومسلم ومسلم مثلا اتوا بواو الجمع فقالوا جاء المسلمون وان كانت مختلفة كزيد وعمرو وبكر اتوا بواو العاطفة فقالوا جاء زيد وعمرو وبكر فكما ان واو الجمع لم يفد الترتيب فكذلك واو العاطفة واحتج المخالف بان الترتيب مع التعقيب معنى قد وضع له الفاء والترتيب مع عدم التعقيب وضع له ثم ومطلق الترتيب معنى آخر معقول فيحتاج الى التعبير عنه وليس شيء يصلح لذلك الا الواو فيكون موضوعة له وهذا معارض بان الجمع المطلق ايضا معنى معقول فيحتاج الى التعبير عنه وليس شيء يصلح لذلك المعنى الا الواو وان قال الترجيح معنا لان مفهوم الجمع المطلق جزء لمفهوم الترتيب المطلق ولازم له فلو كان للترتيب المطلق جاز حمله على الجمع المطلق لمكان الملازمة ولو كان للجمع المطلق لم يجز حمله على الترتيب المطلق لعدم الملازمة قلنا صحة المجاز غير مشروط بالملازمة كما تقدم فيسقط ما ذكروه وعلى تقدير التسليم يعارضه بوجه آخر وهو ان الحاجة الى التعبير عن المعنى الاعم اشد من الحاجة الى التعبير عن المعنى الاخص لانه كلما يحتاج الى ذكر الاخص يحتاج الى ذكر الاعم ولا ينعكس قال والفاء للتعقيب على حسب ما يمكن اقول اعلم ان الفاء

بعد الاول أي التعقيبي أي حصول الثاني أي الفاء الجمع مع الترتيب

للتعقيب وليس للتعقيب قدر معين بل هو بحسب الامكان فان التعقيب في
قولك رايت عمروا فزيدا ليس مثل التعقيب في قولك دخلت بغداد فالكوفة
والذي يدل على انها للتعقيب اجماع اهل اللغة وقيل انها في الجمل ليست
للتعقيب لتعذر دخل مثل قوله تعالى لا تفتروا على الله الكذب فيسحتكم
بعذاب وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة
على التعقيب قال وفي للظرفية تحقيقا او تقديرا اقول اما التحقيق
ففي كل موضع يكون المظروف متحيزا والظرف حيزا ويكون له احتواء كقولك
الدراهم في الكيس والتقدير فيما فقد احد هذه مثال فقدان الاول
قولك في صدر فلان لعلم جم ومثال فقدان الثاني قولك فلان في
ضميري ومثال فقدان الثالث قوله ولاصلبنكم في جذوع النخل قال
ومن لابتداء الغاية وللتبعيض كقولك اخذت والتبيين والصلة اقول اعلم
ان من الجارة لها معان احدها ابتداء الغاية في المكان كقولك سرت
من البصرة وثانيها التبعيض كقولك اخذت من الدراهم وثالثها التبيين
كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان ورابعها الصلة اي للزيادة
كقولك ما جاءني من احد قال والباء قيل للتبعيض فيما يتعدى بنفسه

اقول

اقول قال الشافعي وعبد الجبار وابو الحسين البصري بان الباء اذا
دخل في الفعل المتعدي كقوله تعالى فامسحوا برؤسكم تقتضي التبعيض و
استدلوا بان الفرق بين مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين مسحت
المنديل والحائط فان الاول يقتضي التبعيض دون الثاني وانكر ذلك مالك
والقاضي والشيعة والحنيفة محتجين بقول ابن جني ان كون الباء للتبعيض
شيء لا يعرفه اهل اللغة قال وانما للحصر بالنقل اقول نقل عن اهل اللغة ان
انما موضوعة للحصر اي لاثبات المذكور ونفي ما عداه وكفى ذلك دليلا لكني رايت
نحليين استدلا على هذا المطلوب بقول الفرزدق انا الزائد الحامي الذمار و
انما يدافع عن احسابهم انا او مثلي بوجهين احدهما من حيث اللفظ
والاخر من حيث المعنى اما الاول فهو انه لو لم يكن انما للحصر لزم غلط
الفرزدق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن
للحصر لوجب اجراء الكلام على ظاهره وهو غلط اذ لا يقال يدافع انا
بل يقال ادافع واما اذا كان للحصر فيستقيم الكلام لان التقدير
ما يدافع الا انا وبطلان اللازم ظاهر لكونه من فحول الفصحاء واما
الثاني وهو ان مقصود الشاعر من هذا البيت الافتخار والافتخار

لا يحصل الا على تقدير ان يحصل المدافعة منه ومن شله لا من غيرهما و
هو معنى الحصر قال الفصل الثاني في الاحكام وفيه مباحث الاول
الفعل اما ان يكون على صفة يستحق فاعله الذم وهو القبيح اولا وهو
الحسن والقبيح حرام ويقال محظور والحسن اما ان يذم تاركه شرعا
وهو الواجب ويسمى ايضا الفرض اولا يذم فان كان راجحا في الشرع
فهو المستحب والمندوب والنفل والتطوع والسنة وان كان
مرجوحا فهو المكروه وان تساويا فمباح وحلال وطلق فالاحكام
هذه الخمسة لا غير اقول هذه هي الاحكام الشرعية وهي خمسة بدليل
الحصر الذي ذكره المصنف ويعلم من هذا الحصر حد كل واحد منها
لان مميز كل حكم اذا اضيف الى مورد القسمة يحصل حد ذلك الحكم فالقبيح
فعل يشتمل على صفة لاجلها يستحق فاعله الذم والحسن فعل لا يشتمل
على صفة لاجلها يستحق فاعله الذم والواجب فعل يستحق تاركه الذم
وكل واحد من هذه الثلاثة شرعي ان علم استحقاقه شرعا وعقلي
ان علم عقلا ولا فرق بين الواجب والفرض خلافا للحنفية
فانهم خصوا الفرض بالمقطوع به والواجب بالمظنون والمندوب

فعل

فعل لا يذم تاركه شرعا ويكون فعله راجحا في نظر الشارع واعلم
ان حد الواجب والمندوب ينتقض بالواجب المخير والواجب
الموسع عند المعتزلة فان الواجب المخير كخصال الكفارة يوصف
كل واحد منها بالوجوب عندهم ومع ذلك لو تركه المكلف بالاتيان
الآخر لا يذم وكذا الواجب الموسع لو تركه المكلف اول الوقت لا
يذم وانما يساهل المصنف فيه لانه قصد الحصر فقط دون الحد ومن
اراد تتميم الحد يزيد في آخره على بعض الوجوه والمكروه فعل لا يذم
تاركه شرعا ويكون فعله مرجوحا في نظر الشارع والمباح فعل يساوي
فعله وتركه عند الشارع قال الثاني الحكم قد يكون صحيحا وهو في
العبادات ما وافق الشريعة وفي المعاملات ما ترتب عليها اثره
وقد يكون فاسدا وهو ما يقابلها ويطلق عليه الباطل اقول الحكم قد يكون
صحيحا وقد يكون فاسدا وهما قد يكونان في العبادات وقد يكونان
في المعاملات اما في العبادات فالصحيح ما وافق الشرع والفاسد
خلافه هذا عند المتكلمين واما الفقهاء فانهم يريدون بالصحيح ما اسقط
القضاء وبالفاسد ما لم يسقط وفائدة الخلاف يظهر في صورة صلوة ظان

فائدة يظهر من كلام المرتضى ان قبول العبادة واجزائها غير متلازمين فيوجد الاجزاء من دون القبول دون العكس وهو قول بعض العامة لان المجزي ما يقع على الوجه المأمور به شرعا وبه يخرج عن العهدة وتبرأ الذمة ويستحق فاعله المدح والقبول ما يترتب عليه الثواب والذي يدل على ما ذكر عنه وجوه الاول سؤال ابرهيم واسمعيل

الطهارة فانها صحيحة عند المتكلمين وفاسدة عند الفقهاء لانها
لم يسقط القضاء وفي المعاملات اريد بالصحيح ما يترتب عليه اثره
وبالفاسد خلافه ولا فرق بين الفاسد والباطل خلافا للحنفية فانهم
جعلوا الفاسد واسطة بين الصحيح والباطل وقالوا انه الذي يكون
منعقدا باصله لكن لا يكون مشروعا بسبب وصفه كعقد الربا مثلا
فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع من حيث انه مشتمل على الزيادة
قال الثالث الاجزاء في العبادات ما اسقط الامر والاداء ما فعل
في وقته والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل في الاول والقضاء هو
فعل الفائت في غير وقته المحدود اقول اعلم ان الفعل قد يوصف
بالاجزاء وعدم الاجزاء فالاجزاء كل فعل اسقط الامر وعدم
الاجزاء ما لم يسقط ولا يوصف الفعل بهما الا بما صح ان يترتب عليه
حكمه وصح ان لا يترتب كالصلوة والصوم والحج بخلاف ما لا يقع
الا على جهة واحدة كمعرفة الله تعالى والاداء عبادة فعلت
في وقتها سواء كان مضيقا او موسعا والاعادة يقال لعبادة فعلت
ثانيا لاختلال الاولى سواء كانت في وقتها او بعد وقتها و

القضاء عبادة فات وقتها المحدود شرعا وفي قول المصنف القضاء
فعل الفائت في غير وقته المحدود تساهل لان الفائت اما ان يكون
صفة للفعل او الوقت اذ لا احتمال لغيرهما والاول لا يصح لان
الفعل الفائت لا يفعل وايضا ربما لا يكون مفعولا اصلا وكذا
الثاني للزوم التكرار اذ يصير تقديره القضاء فعل الذي فات وقته
في غير وقته قال الرابع الحكم بالحسن والقبح قد يكون ضروريا كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار ونظريا كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع وسمعيا كحسن صوم رمضان وقبح صوم العيد
لانا نعلم بالضرورة حسن الصدق وقبح الكذب مع تساويهما في
المنافع وللفرق بين الصادق والكاذب في مدعي النبوة
وللوثوق بوعده تعالى ووعيده ومن جعل ذلك شرعيا ابطل
هذه الاحكام ولزم بطلان الشريعة اقول اعلم ان هذه المسئلة
هي احدى المعارك بين المعتزلة والاشاعرة فذهب الاشاعرة
الى ان العقل لا يدل على قبح شيء من الاشياء ولا على حسنها وانهما
انما يستفادان من الشرع لا غير وذهب المعتزلة الى ان

نعم وحسن بعضها ثم قالوا ان الحكم

العقل فيحكم بالحسن والقبح قد يكون بضرورة العقل كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار وقد يكون بالاستدلال كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع وقد يكون بالشرع كحسن صوم رمضان
وقبح صوم العيد ثم قالوا ان المقتضي لحسن الصدق كونه صدقا لانا
اذا علمنا صدقه حكمنا بحسنه واذا غفلنا عن صدقه لم نحكم
بحسنه وكذلك في الكذب واستدلوا على هذا المطلوب بوجوه
منها انا لو قطعنا النظر عن الشرايع ورجعنا الى انفسنا حكمنا
بحسن الصدق وقبح الكذب مع كونهما متساويين في جميع المنافع
والمضار وليس ذلك الحاكم هو الشرع لانا قطعنا النظر عنه فهو العقل
ولاجل ذلك يوافقنا البراهمة في هذه الاحكام مع انكارهم
الشرايع ومنها انه لو لم يعلم الحسن والقبح الا بالشرع لم يمكن
الفرق بين النبي والمتنبي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة انهما قد اشتركا في مطلق دعوى النبوة فلابد من
فارق يفرق بين الدعويين وحسن احدهما وقبح الآخر
وليس ذلك الشرع لانه لم يثبت بعد لا العقل لانا قد ضاعدم

عطف على قوله الشرع

حكمه

عيد

وص

حكمه وبطلان اللازم ظاهر لانه يستلزم بطلان الشرع واحكامه
باسرها ومنها انه لو كان الحكم بالحسن والقبح منحصرا في الشرع لم
يبق الوثوق بوعده تعالى ووعيده واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه ح يجوز عليه الكذب ومع تجويز الكذب لم يبق
الوثوق وبطلان التالي ظاهر لانه ح يلزم بطلان الشريعة قال شكر
المنعم واجب عقلا والضرورة قاضية به اقول هذه المسئلة ايضا
من جملة المعارك بين الفريقين وطال الجدال في الطرفين احتجاجا
وجوابا واقتصر المصنف هيهنا على ادعاء الضرورة لانها اذا
صحت جعلت حجة الخصم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف
لكونها استدلالا في مقابلة الضرورة وللقائل ان يقول ادعاء
الضرورة مم لان الضرورة توجب اتفاق العقلاء في مقتضيها وليس
كذلك وعلى تقدير التسليم شكر اي منعم واجب بالضرورة منعم
يسره الشكر ويسيئه الكفران او منعم لا يكون بهذه الصفة
الاول مسلم لكن المنعم الذي هو الله تعالى لا نسلم انه بهذه
الصفة والثاني ممنوع اني احلف بالايمان التي لا مخارج عنها

[illegible]

انی راجعت نفسی وعقلی واطرحت الهوی والتعصب فلم
اجد نفسی قاطعا بذلک ولا ظانا فان کذبتمونی فی ذلک کان
لجاجا ویمکن ان یجاب عنه ان ذلک من قبیل ما یحکم العقل
بواسطة لا تغیب عن الذهن عند تصور الحدود وتلک الواسطة
ههنا هی دفع الضرر المظنون وهذا النوع من القیاس

ای الاصغر والاکبر

جعله الاوائل من قبیل مبادی الاقیسة وسموه فطری القیاس
وانکار الخصم مکابرة قوله ای المنع واجب الی آخره قلنا المدعی

شکره

شکر مطلق المنعم والامان یقابلها باضعافها فان الالتزام
بالشکر طریق امن وترکه طریق مخوف والعقل یحکم بسلوک
الطریق الامن دون المخوف وهذا العذر هو المراد من قولنا ان
الشکر واجب ضرورة قال السادس الاشیاء قبل ورود الشرع
علی الاباحة لانها نافعة خالیة عن امارات المفسدة ولا
ضرر علی المالک فی تناولها فکانت مباحة اقول الاشیاء قبل ورود
الشرع اما ان یکون اضطراریة او اختیاریة فالاول کالتنفس
للواحد منا فی الهواء لا کلام فی اباحته والثانی اما ان یکون

للعقل

للعقل فیه تصرف بالتحسین والتقبیح اولا والاول قسمه المعتزلة
الی الاحکام الخمسة والثانی وقع الخلاف فیه ذهب معتزلة
البصرة وبعض الشافعیة والحنفیة الی الاباحة وذهب معتزلة

ای التحریم

بغداد وطائفة من الامامیة الی الحظر وذهب الاشعری وابوبکر
الصیرفی وبعض الفقهاء الی التوقف وفسره الاشعری
بعدم الحکم وهذا لیس بتوقف وآخرون بانا لا ندری
اهناک حکم اولا واختار المصنف المذهب الاول واستدل
علیه باستدلال ابی الحسین البصری وتقدیره ان هذه الافعال
المفروضة خالیة عن امارات المفسدة ولا ضرر علی المالک
فیها وکل ما کان کذلک فهو مباح اما انها خالیة عن امارات
المفسدة فلان الغرض ذلک واما انه لا ضرر فیه علی المالک
فلان المالک هو الله تعالی وهو لا یتضرر بشیء واما انه کلما کان
کذلک فهو مباح فبالدوران فانا نجد کل فعل موصوف بهذه
الصفات مباحا کالاستظلال بحائط الغیر والنظر فی مرآته
والتقاط ما تناثر من حب غلته بغیر اذنه وکل فعل لم یتصف

بهذه الصفات لم نجده مباحا كالقيام تحت الحائط المائل واخذ مال
من يتضرر باخذه فعلمنا ان علة الاباحة هي الصفات المذكورة
لدورانها معها وجودا وعدما ان قلت وان لم تعلموا فيها مفسدة
لكن يحتمل ان يكون فيها مفسدة غير معلومة فيلزم القبح قلت
انتفاء العلم بالمفسدة كاف في انتفاء القبح الا يرى ان السقف الذي
لم يعلم فيه امارة السقوط يحسن الوقوف تحته وان كان احتمال
السقوط باقيا قال الفصل الثالث في الاوامر والنواهي وفيه مباحث
الاول الامر وهو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء
اقول اللفظ الدال كالجنس البعيد للامر لكونه شاملا لجميع الالفاظ
حتى المهملات فانها ايضا دالة لكن بالعقل لا بالوضع وقوله على
طلب الفعل كفصل لانه يخرج عن التعريف جميع المهملات وجميع ما دل
على غير الطلب من الاخبارات والانشا آت والكلمات وقوله على
جهة الاستعلاء كفصل ثان لانه يخرج اللفظ الدال على الطلب على سبيل
التضرع كقولنا اللهم اغفر لنا ولا على سبيل التضرع كقول القائل لنظيره
اعطني الشيء الفلاني فان الاول دعاء والثاني التماس ثم ههنا بحثان الاول

الالتماس هو

ان اللفظ

ان اللفظ الدال على الطلب يريد به على اي لغة كانت سواء كانت
الدلالة بالوضع كقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة او

من الآمرين ولهذا يحققونه وليس هذا التحقيق الا لانه امر لمن هو اعلى
مرتبة منه قال وهو حقيقة في القول مجاز في الفعل والا لزم الاشتراك

بهذه الصفات لم نجده مباحا كالقيام تحت الحائط المائل واخذ مال
من يتضرر باخذه فعلمنا ان علة الاباحة هي الصفات المذكورة

[illegible]

الاستعلاء [illegible]
التضرع كقولنا اللهم اغفر لنا ولا على سبيل التضرع كقول القائل لنظيره
اعطني الشيء الفلاني فان الاول دعاء والثاني التماس ثم ههنا بحثان الاول

الالتماس

ان اللفظ

ان اللفظ الدال على الطلب يريد به على اي لغة كانت سواء كانت
الدلالة بالوضع كقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة او
بالقرينة كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين وكذلك قد يقوم مقام الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فافعل ما
شئت الثاني ان اعتبار الاستعلاء في الامر هو مذهب ابي الحسين
البصري واما جمهور المعتزلة فيعتبرون العلو والاشاعرة
لا يعتبرون بالعلو ولا بالاستعلاء والصحيح الاول اما ان العلو غير
معتبر فلقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون مع انه كان
اعلى مرتبة وقال عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني
وقال دريد بن الصمة لنظرائه ولمن فوقهم امرتهم امري بمنعرج
اللوى وهل يستبينوا الرشد الا ضحى الغد واما ان الاستعلاء معتبر
فلان الاعلى لو قال للادون افعل على سبيل التضرع لا يعده العقلاء
من الآمرين ولو قال الادون للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء يعدونه
من الآمرين ولهذا يحمقونه وليس هذا التحقيق الا لانه امر لمن هو اعلى
مرتبة منه قال وهو حقيقة في القول مجاز في الفعل والا لزم الاشتراك

من الهلاك

اقول الامر يستعمل في القول وهو ظاهر وفي الفعل كقولهم امر فلان كذا وكذا
ورشيت امرافيها لكني فلا يخلوا اما ان يكون حقيقة فيهما او مجازا فيهما
او حقيقة في الفعل مجازا في القول او بالعكس والاول باطل لانه ح
يكون مشتركا والاصل عدمه وكذا الثاني والا لوجب ان يكون له معنى
آخر على وجه الحقيقة وليس له في الاتفاق وكذا الثالث لنص اهل اللغة
على انه موضوع للقول فبقي القسم الرابع وهو ان يكون مجازا في الفعل
حقيقة في القول والمجاز وان كان ايضا خلاف الاصل لكنه اولى
من الاشتراك لما تقدم قال والطلب هو ارادة المامور به اقول ذهب
المعتزلة الى ان الطلب الذي هو مدلول الامر هو نفس الارادة
لان كل من طلب شيئا فقد اراده ومن لم يطلب شيئا لم يرده و
الاشاعرة فرقوا بينهما وبنوا على ذلك اثبات الكلام النفسي
ومثلوا لذلك مثالا وهو ان السيد اذا عاقب عبده بسبب
العصيان واراد تمهيد عذره عند السلطان بامره اياه فانه
في تلك الحالة طالب للفعل لانه امر وغير مريد له لان العاقل
لا يريد هلاك نفسه فالطلب غير الارادة وهو ضعيف

الالتماس

لان العاقل

لان العاقل كما لا يريد هلاك نفسه كذلك لا يطلبه وبعضهم استدلوا
عليه بان الله تعالى امر ابا جهل بالايمان ولم يرد منه فيكون الامر
غير الارادة ويلزم منه ان يكون الطلب غير الارادة والجواب
انا لا نسلم ان الله تعالى لم يرد الايمان منه وهو مبني على مسئلة الجبر
قال والامر اسم للصيغة الدالة على الترجيح لا لنفس الترجيح لانهم
قالوا الامر من ضرب يضرب اضرب اقول مدلول لفظة الامر
اي المركبة من امر لا يخلو عن احتمالات ستة الاول ان يكون
موضوعا لمطلق ترجيح الفعل على الترك الثاني ان يكون للترجيح
المانع من النقيض الثالث ان يكون لمطلق اللفظ الدال على مطلق
الترجيح الرابع ان يكون لمطلق اللفظ الدال على الترجيح المانع
من النقيض الخامس ان يكون للفظ العربي الدال على مطلق
الترجيح السادس ان يكون للفظ العربي الدال على الترجيح المانع
من النقيض والحق انها موضوعة لمطلق اللفظ الدال على الترجيح
اما انه على اي ترجيح سيأتي والدليل عليه ان اهل اللغة قالوا الامر
من ضرب يضرب اضرب فجعلوا نفس الصيغة امرا ولاجل ذلك لو قال

قائل ان امرت فلانا فعبدی حر ثم اشار بما يقصد منه مدلول صيغة
الامر للحنث احتج الخصم بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد
انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون والله تعالى كذبهم في شهادتهم ومعلوم انهم كانوا صادقين
في النطق اللساني فلا بد من اثبات شيء آخر ليعود الكذب اليه وهو
مدلول اللفظ وبقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا والجواب عن الاول ان الشهادة اسم
للصيغة الدالة على الترجيح المعتقد لا لمطلق الترجيح وهم لم يكونوا معتقدين
ولذلك كانوا منافقين فكذبهم الله لذلك وعن الثاني انا نمنع كونه
عربيا محضا ولو سلمناه نقول مراده مقصود الكلام لا الكلام قال
ودلالة الصيغة على الطلب لا يتوقف على الارادة لانها موضوعة له
كغيرها من الالفاظ خلافا للجبائيين اقول ذهب ابو علي الى ان
الوضع لا يكفي في دلالة صيغة الامر على مدلوله الامري بل لا بد مع ذلك
من ارادة المامور به في صيرورة الصيغة امرا لان الحاكي والساهي
والجاهل بالوضع لو صدر منهم الصيغة لم يطلق عليها اسم الامر لفقدان

الحنث سوگند شکستن

الالتماس

تميزها عن الصيغة التي للتهديد وقال ايضا لا بد من ارادة ح

ارادة

ارادة المامور به ووافقه في الثاني ابنه ابو هاشم والشريف المرتضى
والحق ان الارادة الاولى منتفية لان استعمال صيغة الامر للتهديد مجاز
فكما ان دلالة سائر الالفاظ الدالة على مدلولاتها الوضعية لم تحتج
الى الارادة المميزة فكذلك فيما نحن فيه لان الوضع هو المميز في الكل
واما الثانية فنقول انهم لو طردوا هذا الحكم في سائر الكلام فهو قريب الى
الصواب وان فرقوا بين الامر والنهي والاخبارات والانشاآت
الاخر فالفرق مشكل قال البحث الثاني في ان صيغة افعل للوجوب
ذهب الاكثر الى ان صيغة افعل للوجوب لقوله تعالى ما منعك
الا تسجد اذ امرتك فلولا انه للوجوب لما ذمه وكذا قوله واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون ولقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك مع ثبوت الندبية ولان تارك المامور عاص والعاصي
يستحق العقاب بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية
اقول الاشكال ان الامر يستعمل في الترجيح المانع من النقيض وفي الترجيح
الذي لم يمنع من النقيض اما انه هل هو موضوع للاول او الثاني
او لهما او القدر المشترك بينهما او لا يعلم ذلك فذهب الجم الغفير الى واحد

ان ص

منها طائفة فقال اكثر الفقهاء والمتكلمين وابو الحسين والشافعي
بالاول وقال ابو هاشم وبعض الفقهاء والمتكلمين بالثاني وقال
المرتضى بالثالث وقال جماعة بالرابع وقال ابو الحسين الاشعري
والقاضي ابو بكر والغزالي بالخامس وذكر المصنف ههنا من هذه
المذاهب الاول والرابع لكونهما اقربها واستدل على انه حقيقة
للوجوب بثلثة ادلة الاول انه لو لم يكن للوجوب لما ذم الله
تاركه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن للوجوب
لجاز للمامور ان يتركه اذ هو معنى عدم الوجوب واذا جاز تركه لم يحسن
من الحكيم ذمه وبطلان اللازم انه تعالى ذم ابليس في ترك السجود بقوله
تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وذم الذين تركوا الركوع بقوله و
اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر
الذي استحق هؤلاء الذم بتركه مفيدا للوجوب بسبب القرائن او
يكون ذلك الامر بلغة اخرى هي مفيدة للوجوب الثاني ان الامر
لو لم يكن للوجوب لزم كذب النبي صم واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة قوله صم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك و

لولا

الموضوعة لامتناع الشيء لاجل وجود غيره فيكون المراد امتناع الامر
بالسواك لاجل المشقة فلا يكون امرا بالسواك ومعلوم انه صم نادب اليه
فلو كان الامر للندب لزم الكذب وبطلان اللازم ظاهر الثالث ان
تارك المامور به يستحق العقاب وهو المطلوب اذ لا معنى للوجوب الا ذلك
بيان المقدمة الاولى قوله تعالى لا اعصي لك امرا لا يعصون الله ما امرهم
وبيان الثانية قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدين فيها ابدا واعلم ان هذه الادلة تنفي القول بالندب ولا
تنفي المذاهب الاخر وقال الاخرون انه للقدر المشترك بين الوجوب
والندب لانه قد استعمل فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل
وهو جيد اقول هذا هو المذهب الرابع من المذاهب المذكورة و
استدل هؤلاء بان الامر لا شك انه ورد للوجوب والندب فاما ان
يكون حقيقة فيهما او في احدهما او لا في هذا ولا في ذاك والاول يستلزم
الاشتراك والثاني المجاز وهما منتفيان بالاصل فبقي الثالث وهو ان
يكون حقيقة للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الترجيح لان ذلك
القدر معلوم واما قيد جواز الترك وعدم جوازه فلا اشعار للصيغة

بهما البتة واعلم انه يتعين باصحاب الندب ان يستدلوا بهذا الدليل ايضا
لان جواز الترك الذي هو مستفاد من البراءة الاصلية لو ضم الى
الترجيح المطلق لكان ندبا ولا يضر الوجوب ان يقولوا ان المجاز وان كان
خلاف الاصل لكن يجب ارتكابه عند الدليل وهو ههنا موجود وهو
الذي تقدم من ان الامر حقيقة في الوجوب قال اذا عرفت هذا
فالامر الوارد بعد الحظر كالامر المبتدأ عند المحققين اقول القائلون
بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر فقال بعض المعتزلة
انها للوجوب ولم يجعل لسبق الحظر تاثيرا وقال اكثر الفقهاء انه للاباحة
ورفع الحظر وبعضهم كامام الحرمين وغيره توقف في ذلك واختار
المصنف الاول والدليل عليه ان المقتضي للوجوب السالم من المعارض
باق وكلما كان كذلك يكون الوجوب باقيا اما ان المقتضي باق فظ
لان المقتضي هو الامر وهو باق واما انه سالم عن المعارض فلان المعارض
ليس الا كونه عقيب الحظر وذلك لا يمنع عن الوجوب لانه كما جاز
الانتقال من الحظر الى الاباحة كذلك جاز الانتقال من الحظر الى
الوجوب ضرورة احتج القائلون بالاباحة بالآية والخبر
حديث

والحرق

والعرف اما الآية فقوله تعالى اذا احللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله وكل
امر ورد عقيب الحظر في القرآن للاباحة واما الخبر فقوله عم
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار
لحم الاضاحي الا فادخروه واما العرف فهو ان السيد اذا قال العبد
افعل كذا بعد ان نهاه عنه يفهم منه الاباحة والجواب ان ذلك
معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وبقوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وبما قيل الحائض او النفساء
بعد ان تطهر صلي وصومي وبقول الرجل لابنه بعد ان اوجب عليه الحبس
اخرج الى المكتب فان هذه الاوامر واردة عقيب الحظر مع انها مفيدة
للاباحة وان اتفق استفادة الوجوب من دليل خارجي قال البحث الثالث
المصنف في ان الامر لا يقتضي التكرار الحق ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة
ولا التكرار خلافا للقوم فيهما لان صيغة الامر وردت فيهما والمجاز
والاشتراك على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك
وهو طلب الماهية ولقبولها التقييد بكل واحد منهما ولانه لو دل على
مطلق

للوجوب واعلم ان لقائل ان يقول يجوز ان يكون الامر عقيب الحظر مفيدا [illegible]

التكرار فاما دائما وهو باطل بالاجماع او بحسب وقت معين وهو باطل
لانتفاء دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو تكليف بما لا يطاق اقول
اختلف الاصوليون في الامر العري عن القرائن المفيدة للتكرار والوحدة
فذهب ابو اسحق وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى انه للتكرار مدة العمر
مع الامكان وقال آخرون انه للمرة الواحدة ويحتمل التكرار ومنهم من نفى
احتمال التكرار وهو اختيار ابي الحسين البصري وامام الحرمين ومنهم من
توقف اما لكونه مشتركا او لعدم الحكم واختار المصنف انه لا يقتضي التكرار
ولا الوحدة واستدل عليه بثلثة ادلة الاول ان صيغة الامر في الشرع وردت
تارة للتكرار كقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وتارة للوحدة كقوله
تعالى ولله على الناس حج البيت فاما حقيقة فيهما او في احدهما والاول
مشترك والثاني مجاز وهما على خلاف الاصل فوجب جعلها للقدر
المشترك بينهما وهو ادخال ماهية المصدر في الوجود مجردة عن قيدي
الوحدة والكثرة وان كانت لا تخلو عن احدهما الثاني ان الامر
يدل على طلب المصدر الذي هو فاعل بالقيد اي الوحدة والتكرار كما يقال
اضرب ضربة واحدة واضرب مرة بعد مرة اخرى فلو كان للوحدة

لكان

لكان الاول تكرارا والثاني نقضا ولو كان للتكرار لكان الثاني تكرارا والاول
نقضا الثالث انه لو كان للتكرار فاما ان يكون ذلك دائما او الى وقت معلوم
او مجهول والاقسام كلها باطلة اما الاول فبالاجماع وبانه يلزم ان يكون
كل عبادة يرد بعدها اخرى نسخا لما قبلها واما الثاني فلعدم دلالة اللفظ
على تعيين الوقت واما الثالث فلاستلزامه تكليف ما لا يطاق واحتج
القائلون بالتكرار بوجوه منها احتجاج ابي بكر على اهل الردة في
وجوب تكرار الزكوة بقوله تعالى آتوا الزكوة ولم ينكر احد عليه بان
الامر لم يقتض التكرار ومنها ان النبي صم لما جمع بطهارة واحدة
صلوات كثيرة عام الفتح قال له عمر اعمدا فعلت هذا يا رسول الله صم
فقال نعم ففهم عمر التكرار من قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم لانه
يدل على ان الامر للتكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لم يجز نسخه
والاستثناء عنه لان نسخ مرة واحدة يستلزم البداء وهو محال
على الله تعالى والاستثناء عن مرة واحدة لا يتحقق والجواب عن
الاول ان التكرار يحتمل ان يكون مفهوما من بيانه صم وعن الثاني
ان فهم عمر التكرار معارض بترك النبي صم التكرار والترجيح لجانب

النبي م وعن الثالث انا لا نسلم التكرار اصلا بل نجوز عند القرائن
والنسخ والاستثناء في قرينتان للتكرار واعلم ان القائلين بالوحدة
النافين لاحتمال التكرار ان ارادوا ان الوحدة مستفادة من اللفظ
بالوضع ولفظ الامر موضوع لادخال فرد واحد من ماهية المصدر
فهو م وان ارادوا ان الوحدة يفهم من اللفظ بطريق الالتزام
فهو حق ولا فرق بينه وبين ما اختاره المصنف في الحقيقة لانه
لا يمكن ادخال ماهية المصدر في الوجود باقل من مرة واحدة
فالمرة الواحدة معلومة قطعا قال البحث الرابع في ان الامر لا يقتضي
الفور والتراخي الحق ان الامر المطلق لا يقتضي الفور ولا التراخي خلافا للقوم
فيهما لان الامر ورد بالمعنيين فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعا
للمجاز والاشتراك ولانه قابل للتقييد بهما اقول اختلفوا في الامر
العري عن القرائن الدالة على الفور او التراخي فالقائلون بالتكرار
قالوا بالفورية وبه قالت الحنفية والحنابلة وقال الجبائيان وابو
الحسين وبعض الاشاعرة والشافعية بجواز التراخي قال بعضهم بالوقف
واختار المصنف انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على مطلق

ادخال

ادخال ماهية المصدر في الوجود وسائر القيود مستفادة من امور خارجية
واستدل عليه بوجهين الاول ان الامر ورد تارة للفور وتارة للتراخي
فاما ان يكون موضوعا لهما او لاحدهما او للقدر المشترك بينهما
والاول يستلزم الاشتراك والثاني المجاز والاصل عدمهما فبقي الثالث
وهو المطلوب الثاني ان الامر قابل للتقييد بالفور والتراخي كما يقال
افعل الآن وافعل غدا فوجب ان يكون موضوعا للقدر المشترك
بين القيدين والموضوع للقدر المشترك بين شيئين لا يدل
على خصوصية ذينك الشيئين لان كل واحد من تينك الخصوصيتين
غير مسمى اللفظ ولا من لوازمه قال احتجوا بقوله تعالى ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك ولان التاخير ان كان دائما انتفى الوجوب
وان كان الى وقت معين وجب وجود ما يدل عليه في اللفظ
وان كان الى غير معين لزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن الاول
انه حكاية حال فلعل امره كان مقترنا بما يدل على الفور ولان
ابليس ترك السجود لا بعزم الفعل فاستحق الذم لا من حيث
التاخير وعن الثاني انه منقوض بقوله اوجبت عليك الفعل

في اي وقت شئت ثم التحقيق ان التاخير يجوز الى وقت معين هو
حصول ظن الموت بعد وقت الفعل بلا فصل اقول هذان دليلان
احتج القائلون بالفور وتقرير الاول انه لو جاز للمامور تاخير الاتيان
بالمامور به لما استحق الذم بالتاخير لكنه استحق الذم بالتاخير
بدليل ذمه تعالى لابليس حين ترك السجدة لقوله ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك ينتج انه لم يجز له التاخير وهو المطلوب وتقرير الثاني انه لو
جاز له التاخير لكان دائما او غير دائم والقسمان باطلان فالقول بالتاخير
باطل وانما قلنا ان التاخير دائما باطل لانه خلاف الاجماع وايضا ان
ذلك ينفي الوجوب وانما قلنا ان التاخير الى وقت باطل لان ذلك الوقت
ان كان معينا وجب ان يكون في اللفظ دلالة عليه وليس كذلك وان
لم يكن معينا لزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن الاول انا لا نسلم ان امره
تعالى لابليس كان معرى عن القرينة المفيدة للفور ح لا يتم دليلكم
لان النزاع انما وقع في الامر المطلق لا في كل امر وعن الثاني ان المختار
جواز التاخير الى وقت معين ولا يجب ان يكون في اللفظ دلالة عليه لجواز
ان يستفاد ذلك الوقت من حصول امارات الموت كعلو النسب والمرض
الشديد

الشديد ويجوز ان يكون تلك الامارات ايضا قول المنجم وان لم
يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن وهو كاف ثم انه يشترك
الالزام لانه لو قال الشارع اوجبت عليك هذا الفعل في اي وقت
شئت فانه جائز قطعا مع ان ما ذكروه عائد بعينه فيه فكل ما
اجابوا به جواب لنا ايضا قال البحث الخامس في ان الامر المشروط
يعدم عند عدم الشرط لان قضية ذلك لعدم الاستلزام وجودا
فلولا التلازم عدما لكان كل شيء شرطا لغيره ولانه مفهوم
منه ولهذا سال يعلى ابن امية عن سبب القصر مع الامن اقول اختلف
الاصوليون في ان الامر المشروط بشرط بكلمة ان او ما قام مقامها
كقولنا ان دخلت الدار فاجلد ماية هل يدل على عدم الامر عند عدم ذلك
الشرط ام لا قال القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة لا يدل وقال آخرون
يدل وهو اختيار المصنف واستدل عليه بوجهين احدهما ان
الشيء الذي علق عليه شرط وكل شرط اذا عدم عدم مشروطه بيان
الاول ان النحاة سموه شرطا فيكون شرطا ايضا عند العرب والا
لزم النقل وهو منتف بالاصل بيان الثاني ان الشرط والمشروط

الشرط

ليس بينهما ملازمة في جانب الوجود قطعا اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود
المشروط لجواز توقف المشروط على شرط آخر وح ان لم يكن بينهما ملازمة في
جانب العدم اي اذا عدم الشرط عدم المشروط لصار كل شيء شرطا لغيره
لانه لا فرق ح بينه وبين غيره ولما كان ذلك باطلا ثبتت الملازمة بينهما
في طرف العدم وهو المطلوب وثانيهما انه لو لم يكن موضوعا لذلك لما فهم منه
لكنه فهم ينتج انه موضوع لما قلناه بيان الملازمة ان فهم المعنى من اللفظ
العري عن القرائن دليل على الوضع وهو ظاهر وبيان بطلان التالي ما روى
ان يعلى ابن امية سال عمر بن الخطاب فقال ما لنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما
عجبت منه فسالت الرسول فقال صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته
لا يقال يجوز ان يكون تعجبهما بسبب تعقلهما الاتمام من دلائل وجوبها ولما
استثنى حالة الخوف بقي حالة الامن على الاصل وايضا ان ذلك على تقدير لا
يلزم لانه لما جاز القصر عند الامن دل ان الامر لا ينعدم بعدم الشرط لانا
نقول اما الاول فلا كلام في دلائل وجوب الصلوة على الاتمام حتى روى
عن عائشة ان الصلوة كانت في الاصل على التقصير ثم زيدت فيها الحاضر
واما الثاني فلان الظاهر من الآية ما قلناه لكن يجوز مخالفة الظاهر

بدليل

بدليل احتج المخالف بانه لو دل تعلق الامر على شيء عدم الامر عند عدم ذلك
الشيء جاز اكراه الفتيات على البغاء ان لم يردن التحصن به واللازم باطل
اجماعا فالملزوم مثله بيان الملازمة انه علق عدم الاكراه على ارادة التحصن
بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فيلزم الاكراه
عند عدم ارادة التحصن على تقدير صحة مدعاكم والجواب انا لا نسلم
جواز اكراههن عند عدم ارادتهن التحصن لان ذلك مستحيل عقلا
لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء وح يمتنع الاكراه
قال ولا يلزم تكرر الامر المعلق عليه ولا على الصفة بتكررهما لعدم
التكرار في قول السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم
ولان مطلق التعليق اعم منه مع قيد التكرار والوحدة ولا دلالة
للعام على الخاص اقول يريد ان الامر اذا كان معلقا على شرط كقوله تعالى
اذا زالت الشمس فصلوا وان كنتم جنبا فاطهروا او على صفة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا او على صفة كقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يتكرر بتكرر الشرط والصفة واعلم ان
في هذه المسئلة خلافا فالقائلون باقتضاء الامر التكرار قالوا بالتكرار
ههنا على سبيل الاولى وغيرهم اختلفوا فيه فبعضهم قال بالتكرار و

التخصيص

بعضهم لم يقل به واستدل المص على عدم التكرار بوجهين الاول انه لو
دل على التكرار لم يكن العبد ممتثلا للامر سيده بقوله ان دخلت السوق
فاشتر اللحم بالمرة الواحدة لكنه يمتثل قطعا لانه لو كرر اشتراء اللحم
لسفهه العقلاء والثاني الذي نفهم العالم بالوضع من هذا اللفظ هو
مطلق التعليق ومطلق التعليق اعم من التعليق المعلق على التكرار
وعلى عدمه والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات احتج الخصم
بانه لو لم يدل على التكرار لم يكن الاوامر الشرعية المعلقة عليهما مفيدة
للتكرار واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو قلنا بعدم
افادة هذا الامر التكرار مع كون الاوامر الشرعية مفيدة له لزم النقل
وهو خلاف الاصل وبيان بطلان اللازم ان كل ما ورد في القرآن
من هذا الجنس فانه يفيد التكرار كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد وغيرهما من الاوامر المعينة بالشرط
والصفة والجواب ان التكرار اما ان يكون بان الشارع جعل المعلق عليه
علة للمعلق فيكون التكرار مستفادا من تكرار العلة لا من الامر اذ يجب
تكرر المعلول بتكرر العلة اتفاقا واما من دليل آخر خارجي **قال**

البحث السادس في ان الامر المقيد بالصفة لا يعدم بعدمها اذ لو دل تقييد
الحكم بالوصف على نفيه عما عداه لدل التخصيص بالاسم على نفيه عما عداه و
التالي بط اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطية ان المقتضي الشرطية للنفي
هناك انما هو ثبوت غرض في التخصيص وانتفاء الاغراض سوى
النفي وهذا ثابت في الاسم ولان التقييد قد وجد من دون التخصيص
كما في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق فمن قتله منكم متعمدا
فجزاء مثل ما قتل من النعم **اقول** اختلف الاصوليون في ان
تقييد الحكم بصفة كقوله ص في سائمة الغنم زكوة هل يدل على عدم الحكم
عند عدم الصفة ام لا فقال الشافعي واحمد والاشعري وامام الحرمين
يدل وقال ابو حنيفة والقاضي ابو بكر والمعتزلة والغزالي لا يدل وهو
اختيار المص واستدل المص عليه بوجهين الاول انه لو دل تخصيص
الحكم بالصفة على نفي الحكم عمن ليس له تلك الصفة لدل تخصيص الحكم بالاسم
على نفي الحكم عمن ليس له ذلك الاسم والتالي بط باتفاق الخصم فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان وجه الدلالة عند الخصم هو ان التخصيص يستدعي
ان يكون لغرض وليس ما يصلح ان يكون غرضا الا نفي الحكم عما عدا

الموصوف وهذا المعنى بعينه حاصل في تقييد الحكم بالاسم فوجب
ايضا ان يدل على نفي الحكم فمن ليس له ذلك الاسم الثاني ان هذا القيد
تارة ورد مع عدم الحكم من غير الموصوف وهو ظ وتارة ورد مع ثبوت
الحكم لغير الموصوف كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
فان الله تعالى خصص الحكم الذى هو تحريم قتل اولادكم بصفة خشية
الاملاق مع ان الحكم ثابت وان لم يكن تلك الصفة وكقوله تعالى في قتل
الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان الجزاء
خصصه تعالى بتعمد القتل مع ثبوته عند عدمه وح اما ان يكون
حقيقة فيهما او في احدهما او القدر المشترك بينهما والاول يوجب
الاشتراك والثاني يوجب المجاز وهما منفيان بالاصل فوجب ان
يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور مع قطع
النظر عن ثبوته في غير المذكور ونفيه عنه وهو المط احتج المخالف
بانه لو لم يدل لزم العبث عرفا فيما لو قال واحد من البلغاء الانسان
الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يكتب واذا ثبت ذلك فاوجب
ان يكون كذلك في اصل اللغة والا لزم النقل وهو منفي بالاصل وايضا

ان

ان ابا عبيد بن سلام كان من ائمة اللغة وقد قال بدليل الخطاب فانه
روى عنه في قوله ص لي الواجد يحل عقوبته ان المراد لي من ليس بواجد
لم يحل عقوبته والجواب عن الاول انا لا نم لزوم العبث وعلى تقدير
التسليم لا يلزم العبث الا مع انتفاء سائر الاغراض وذلك غير
معلوم وعن الثاني انكم ان اردتم ان ابا عبيد نقل عن اهل اللغة
فيكون حجة منعنا ثبوت هذا النقل اذ ليس في كلامه اشعار بذلك
وان اردتم انه قال ذلك من عنده فيكون حجة منعنا كونه حجة وعلى
تقدير التسليم يعارضه بقول الاخفش فانه لم يقل بدليل الخطاب.

قال البحث السابع في الواجب المخير الامر بالاشياء على سبيل
التخيير يقتضي وصف كل واحد منها بالوجوب على معنى ان المكلف لا
يحل له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايها فعل كان واجبا
بالاصالة والتعيين موكول الى اختياره وان فعل الجميع استحق الثواب
على فعل امور كل واحد منها الملي المطل الواجد الغني به واجب مختبي

المطل مدافعه كردن وام حقى

اقول اعلم ان هذه المسئلة مما اختلف فيه فذهب الاشعرية و
الفقهاء الى ان الواجب في خصال الكفارة واحد منها لا بعينه وقالت

ذلك ص

الواجد توانگر [illegible]
والغني والاطلاع [illegible]

اراد وا ان لكل واحد من ... [illegible]

المعتبر له الجميع يوصف بالوجوب وقد طول الفريقان في هذه المسئلة
التي ليست من المهمات واذا حقق الكلام فالخلاف مرتفع من حيث
المعنى لانهم متفقون على ان الواجب على التخيير لا يحل للمكلف الاخلال
بالجميع لانه ح يخرج عن الواجب ولا يجب عليه الاتيان بالجميع والا لخرج
عن التخيير وايا ما فعل فعل بنيه الوجوب والتعيين مفوض اليه لكن
هل يقال لكل واحد منها ح انه واجب اولا يقال اختلفوا فيه والذي
ارى فيه ان يرجع الى تفسير الواجب فان كان الواجب ماخوذا بالتفسير
المذكور فلا يشك ان كل واحد واجب لانه ليس لكل منها صفة ليست
للآخر وح يمتنع ان يوصف واحد منها بالوجوب دون الاخيرين
وان كان ماخوذا بمعنى ان المكلف اذا لم يفعله يستحق العقاب فلا شك
انه واحد منها لا بعينه لان كل واحد منها بعينه ليست له تلك الصفة
قال واما ما يقال من ان الواجب منها واحد غير معين عندنا وهو معين
عند الله فهو بط لان التعيين يقتضي ايجاب ذلك المعين وعدم جواز
تركه وقد وقع الاتفاق على التخيير ومعناه جواز ترك كل واحد بشرط
الاتيان بالآخر وذلك تناقض اقول هذا المذهب يقل كل واحد

من الفريقين عن الآخر ويبطلونه والله اعلم بقائله واستدل المص على
بطلانه بانه لو كان الواجب في الخصال الكفارة واحدا بعينه عند الله غير
معين عندنا لزم التناقض واللازم كالملزوم بط وبيان الملازمة
ان القول بالتعيين يستلزم ان المكلف لم يجز له ترك ذلك المعين و
انه لو ترك يستحق العذاب والاتفاق على التخيير يستلزم جواز ترك
كل واحد منها بفعل الآخر وعدم استحقاق العذاب بتركه فالجمع بينهما
جمع بين النقيضين واعلم ان الصحيح ان يرجع ههنا ايض الى تفسير الوجوب
كما تقدم فتصوب المذهب على احد التفسيرين دون الآخر قال
البحث الثامن في الواجب الموسع اعلم انه لا يجوز ان يكون وقت العبادة
ينقص عن فعلها الا ان يكون المقصود منه القضاء ويجوز ان يساويه اجماعا
والحق انه يجوز ان يكون الوقت يفضل منه وهو الواجب الموسع وهو
ثابت لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وتخصيص
آخر الوقت بالوجوب او اوله كما ذهب اليهما من لا تحقيق له ترجيح من غير مرجح
اعلم ان هذا الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير فكان الشارع قال له
افعل اما في اول الوقت او وسطه او آخره واذا لم يبق من الوقت الا قدر

فعله تعين عليه لا محالة وحرم تركه واعلم ان السيد المرتضى اوجب
العزم لينفصل عن المندوب وعلى الوجه الذي لخصناه من انه راجع
الى الواجب المخير انفصل عن المندوب ولا حاجة الى العزم **اقول**
الفعل الموقت اما ان يكون اكثر من الوقت او مساويا او اقل منه والاول
مح باتفاق من لم يجوز تكليف ما لا يطاق والثاني جائز باتفاق العقلا
كالامر بصوم كل يوم والثالث وهو الواجب الموسع اختلفوا فيه فمنهم
من انكره ومنهم من جوزه والمنكرون اختلفوا فيه ايضا فذهب بعض
الاشاعرة الى ان الوجوب مختص باول الوقت ولو اخر كان قضاء و
ذهب بعض الحنفية الى انه مختص بآخره فان قدم كان نفلا يسقط
به الوجوب كما لو اتى بالزكوة قبل وقتها وقال الكرخي ان الفعل الماتي به
في اول الوقت موقوف فان ادرك المكلف آخر الوقت وليس هو على
صفة المكلفين كان ما فعله نفلا وان كان على صفة المكلفين كان واجبا
والمجوزون اختلفوا ايضا فذهب الجبائيان والشريف المرتضى و
الاشاعرة الى ان الوجوب متعلق بكل الوقت لكن انما يجوز التاخير بشرط
الاتيان ببدله وهو العزم على الفعل في اى وقت وانما دعاهم الى ذلك

ظنهم

ظنهم انهم لولا الاتيان بالبدل لم يتميز عن المندوب لاشتراكهما في جواز
الترك وذهب ابو الحسين البصري الى ان الوجوب يتعلق بكل الوقت
من غير احتياج الى البدل وهو الذي اختاره المص واستدل عليه بقوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فان الله تعالى اوجب
الصلوة في وقت اوله دلوك الشمس وآخره غسق الليل وجعل
مجموع هذا الوقت ظرفا للفعل ويمتاز هذا الواجب عن الندب بانه
في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير كان الشارع خير المكلف في ايقاع الفعل
اى وقت شاء في الوقت المحدود وح اذا لم يبق من الوقت الا مقدار
الفعل تعين هذا الفعل لان التخيير يرجع الى طرف الفعل وفي خصال
الكفارة الى المفعول وعلى هذا الوجه انفصل عن المندوب من غير احتياج
الى ايجاب البدل **قال** البحث التاسع في الواجب على الكفاية اذا
تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان واجبا
على كل واحد ويسقط عنه بفعل غيره فان ظن جماعة فعل غيرهم سقط عنهم
والا فلا ولو ظن كل واحد من طائفة قيام غيرهم به سقط عن الجميع **اقول**
اعلم ان الوجوب اذا تعلق بجماعة فاما ان يكون على سبيل الجمع او على سبيل

الجماعة

البدل والاول اما ان يكون فعل البعض شرطا في فعل البعض الآخر اولا الاول كصلوة الجمعة والثاني كصلوة اليومية والثاني وهو الذي يكون على البدل هو الواجب على الكفاية وهو كل فعل يتعلق غرض الشارع مع قطع النظر عن فاعل معين كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين دون ان يكون ذلك من زيد او بكر واختلف الاصوليون فيه فقال بعضهم انه واجب على واحد منهم غير معين وقال بعضهم انه واجب على كل واحد منهم وقال بعضهم انه واجب على كل واحد منهم لكنه يسقط بفعل البعض وهو المختار والدليل عليه انه لو لم يكن واجبا على الكل لما استحقوا العذاب بتركهم اياه جميعا واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة واحتج الخصم بانه لو كان واجبا على واحد كل لم يسقط بفعل البعض بيان الملازمة انه لا يجوز ان يسقط الواجب عن زيد بفعل عمرو والجواب انه مجرد استبعاد واما انه متى يسقط عن البعض فاعلم انه مولول الى حصول الظن فان كل من حصل له الظن بان غيره اتى به سقط عنه حتى انه لو ظن كل طائفة من الناس ان غيرهم اتى به سقط عن الجميع ولا يشترط فيه العلم والا لزم الحرج قال البحث العاشر في وجوب ما يتوقف عليه

الواجب

الواجب المطلق الواجب قسمان مطلق ومقيد كالصلوة والزكوة والثاني لا يستلزم وجوب ما يتوقف عليه من القيد والاول يستلزم وجوب ما لا يتم الا به اذا كان مقدورا لان الامر ورد مطلقا فلو لم يجب المقدمة لكان الفعل واجبا حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق اقول اعلم ان الوجوب اما ان يكون مقيدا كالزكوة المقيد وجوبها بحصول النصاب او مطلقا كالصلوة فالقسم الاول اتفقوا على انه لا يجب تحصيل ما يتوقف عليه الواجب وهو المال والثاني لا يخلو اما ان يكون الذي يتوقف عليه الوجوب مقدورا للمكلف او لم يكن القسم الثاني اتفقوا ايضا على عدم وجوبه وذلك كالقدرة واليد وغيرهما من اعضاء الطهارة والاول يجب مطلقا سواء كان شرطا شرعيا كالطهارة او حسيا مثل صوم او لجزء من الليل وغسل جزء من الرأس او لم يكن شرطا كترك ضد الواجب الذي لم يتم الواجب الا به وفعل ضد المحرم الذي لم يتم المحرم الا به والدليل عليه انه لو لم يكن ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا واجبا لزم تكليف ما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تلك المقدمة لو لم يجب لكان المكلف اما ان يبقى مكلفا

بالفعل حال عدمها اولا والثانی یستلزم ان یکون الواجب مقیدا
وهو خلاف المفروض والاول یستلزم تکلیف ما لا یطاق وهو
التکلیف باتیان الفعل حال عدم المقدمة التی یتوقف علیها الفعل واعلم
ان بعض المتاخرین فرقوا بین الشرط الشرعی وغیره فاوجب الاول
دون الثانی واستدل علیه بانه لو کان واجبا لکان الموجب متعقلا له
حالة الایجاب والضرورة قاضیة ببطلان اللازم انا نعلم ضرورة
جواز ایجاب صوم النهار مع ذهول النفس عن جزء اللیل وایضا لو کان
واجبا لعوقب علی ترکه ولامتنع التصریح بعدم وجوبه ولوجبت نیته
ولصح قول الکعبی فی نفی المباح واللوازم بط فکذا الملزوم اما الاول
فلانا نعلم قطعا ان تارک صوم رمضان انما یعاقب لاجل ترک صوم
نهار رمضان فقط لا ترک اجزاء اللیالی والثانی فلان الشرع صرح
بعدم وجوب الصوم فی اللیل واما الثالث فلوقوع الاتفاق علی
احتیاج کل واجب الی نیة واما الرابع فلان المقدمة لو وجبت لزم
نفی المباح کما قال الکعبی لان الذی فرض مباحا لا یتم ترک الحرام الا به
فیکون واجبا والمحققون مطبقون علی بطلانه والذی اراه تحقیقا

ههنا ان ترجع الی تفسیر الواجب فان ارید به ما لا بد منه فالقول ما ذکره
المص وان ارید به ما عوقب علی ترکه فالقول ما ذکره المتاخر **قال**
البحث الحادی عشر فی ان الامر بالشیء یستلزم النهی عن ضده قد بینا
ان الامر یستلزم الوجوب ولا بد فی الوجوب من المنع من الترک فالامر
یستلزم النهی عن الترک ولیس هو نفسه کما ذهب الیه من لا تحصیل له
اقول اختلف الاصولیون فی هذه المسئلة فقال الغزالی و
امام الحرمین ان الامر بشیء معین لیس نهیا عن ضد ذلک الشیء ولا
مستلزما له وقال القاضی ابو بکر فی احد قولیه انه نفسه وفی القول الآخر
انه یستلزم وکذلک قال ان النهی عن الشیء امر بضده او یستلزمه و
قال بعض المعتزلة انه نفسه فی الامر الواجب دون الندب واختار
المص ان الامر للایجاب یستلزم النهی عن ضده لانه قد ثبت ان الامر للوجوب
والوجوب ماهیة مرکبة من الاذن فی الفعل والمنع من الترک والموجب
للمرکب موجب لکل جزء منه فیکون الامر موجبا للمنع من الترک فیکون
ناهیا عن الترک وهو المط واعلم انه کان علی المص ان یزید قیدین احدهما
ان یکون الامر امر الشیء معین فانه لو لم یکن امر الشیء معین مثل ان یامر

بضدين على سبيل البدل لم يستلزم النهي عن ضد وثانيهما ان يكون الضد
عدميا فانه لو كان وجوديا لم يستلزمه الا بشرط عدم الغفلة عنه فان الموجب
للسواد جاز ان يكون غافلا عن البياض والغافل عن الشيء لا يكون ناهيا عنه
في حال غفلته قال البحث الثاني عشر في انه اذا نسخ الوجوب بقي
الجواز والدليل عليه ان الوجوب ماهية مركبة من الاذن في الفعل والمنع
من الترك ورفع المركب لا يستلزم رفع جزئيه مقابل احدهما لا بعينه و
انما قلنا ببقاء الجواز لوجود اللفظ الدال عليه وهو الامر اقول
اعلم انه اذا اوجب الله تعالى عبادة علينا ثم نسخ وجوبها هل يجوز لنا ان
نأتي بها او يكون نسخ وجوبها مستلزما للنسخ جوازها فقال الغزالي بالثاني
وقال الامام فخر الدين الرازي بالاول واستدل عليه ان المقتضي للجواز باق
والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فلزم القول بالجواز وانما قلنا ببقاء
المقتضي لان الامر الذي كان مقتضيا للوجوب باق فيكون الامر المقتضي
للجواز باقيا لان مفهوم الجواز جزء من مفهوم الوجوب والمقتضي للمركب
يقتضي لكل جزء منه وانما قلنا ان مفهوم الجواز جزء من مفهوم الوجوب
لان الوجوب مفهوم مركب من رفع الحرج عن الفعل وثبوت الحرج في الترك و

رفع الحرج عن الفعل هو الجواز وانما قلنا ان المعارض لا يصلح للمعارضة
لان المعارض ليس الا النص الرافع للوجوب ورفع الوجوب لا يستلزم
رفع كل واحد من جزئيه لان المركب يكفي في ارتفاعه ارتفاع جزء واحد
منه فيجوز ان يكون ارتفاع الوجوب بارتفاع الجزء الآخر منه وهو
ثبوت الحرج في الترك ويكون رفع الحرج في الفعل باقيا وهو معنى الجواز
واعلم انه كما لا يلزم من رفع الوجوب رفع الجواز في جانب الفعل كذلك
لا يلزم من رفع التحريم رفع الجواز في جانب الترك بمثل هذا الدليل وهو
ان المقتضي لجواز الترك باق والمعارض لا يصلح ان يكون معارضا فيلزم
القول بجواز الترك وانما قلنا ان المقتضي باق لان النهي الذي كان مقتضيا
للتحريم باق فيكون المقتضي لجواز الترك باقيا لان مفهومه جزء من
مفهوم التحريم وهكذا الى آخر الدليل والعجب من الامام انه قال ان الوجوب
اذا رفع يبقى الجواز بهذا الدليل ولم يقل ان التحريم اذا رفع يبقى الجواز من
حيث حكم بان الامر عقيب الحظر لا يفيد الوجوب مع دلالة هذا الدليل عليه
مضافا اليه الوقوع فان جميع الاوامر الواردة في الشرع عقيب الحظر للاباحة
على ما تقدم قال البحث الثالث عشر في امتناع التكليف بالمحال

تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة والله تعالى لا يفعل القبيح لحكمته فاستحال
منه وقوع التكليف بالمحال ونزاع الاشعري في ذلك بط وقد بيناه في
كتبنا الكلامية ومن هذا الباب تكليف المكره ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء
والا كان جائزا **اقول** اعلم ان هذه المسئلة من جملة المعارك بين
الاشاعرة والمعتزلة فذهب المعتزلة والغزالي الى امتناعه مطلقا و
ابو الحسين الاشعري وان تردد فيه حيث قال مرة بالجواز واخرى بالامتناع
لكنه يلزمه القول به لانه قال القدرة مقارنة للفعل وهي غير مؤثرة فيه لكونه
واقعا بقدرة الله تعالى ولا شك ان المكلف بفعل الغير حال عدم القدرة
عليه تكليف بما لا يطاق والمجوزون من اصحابنا اختلفوا ايضا في وقوعه
نفيا واثباتا فاحتج المص على استحالته بانه قبيح وكل قبيح محال على الله تعالى
اما الصغرى فبالضرورة فان في الشاهد من كلف اعمى على حصر نقط المصاحف
والزمن الطيران في الهواء عده العقلاء من السفهاء واما الكبرى فلان العقل
يحكم بان القبيح انما يفعل لاجل شيئين اما للجهل بها او لاجل الاحتياج اليه و
الله منزه عنهما لكونه عالما بالذات غنيا بالاطلاق وحجج الاشعرية التي
بها يصولون وبها يجولون عليها ويقولون على مدعاهم في الوقوع ان

الالجاء بستن بر
کاری داشتن مقسم

الله تعالى امر الكافر بالايمان والايمان منه مح فيلزم تكليفه بما لا يطاق اما
انه امره بالايمان فبالاتفاق واما ان الايمان منه مح فلانه تعالى كان في
الازل عالما بانه لا يؤمن فلو آمن لزم انقلاب علمه جهلا والجهل عليه مح فما
ادى اليه يكون محالا والجواب عنها انا لا نم ان حصول الايمان من
الكافر يستلزم الجهل حتى يكون محالا ولم لا يجوز ان يقال ان
العلم تابع للمعلوم واقع بحسبه فان وقع الايمان من الكافر يكون
الحاصل في الازل هو العلم بالايمان وان لم يقع كان الحاصل العلم بالكفر ففرض
الايمان بدل الكفر لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان يكون الحاصل في
الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر ثم نقول لو كان تعلق
العلم بالشيء يوجب امتناع نقيض ذلك الشيء للزم نفي قدرة الله تعالى في
ايجاد الاشياء ونفي اختيارنا واستغناء العالم عن المؤثر وانقلاب
العلم قدرة وارادة واللوازم كلها بط فالملزوم مثله بيان الملازمة الاولى
ان معلوم الله تعالى ح ان كان موجودا كان واجب الوجود وان كان
معدوما كان واجب العدم وعلى التقديرين يمتنع تعلق القدرة به
وبهذا بين الملازمة الثانية وبانه يلزم ان يكون حركاتنا اضطرارية

وهو بط لانا ندرك تفرقة بالضرورة بين الحركات الحيوانية الاختيارية
والجمادية الاضطرارية وبيان الثالث ان العالم ح يكون واجبا
في الوقت الذي علم الله وقوعه فيه والواجب يستغني عن المؤثر وبيان
الرابع ان العلم بالشيء ان لم يكن سببا فيه فهو مطلوبنا وان كان سببا
لزم ان يكون قدرة وارادة لانا لا نريد بالقدرة والارادة الا الذي
به يرجح الفاعل الشيء ثم نقول انكم وان قلتم بجواز تكليف ما لا يطاق
او وقوعه لكنكم لا تقولون بان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق
ومقتضى دليلكم ان لا تكليف الا بما لا يطاق لان الشيء اما معلوم الوجود
او معلوم العدم والاول واجب والثاني ممتنع والقدرة لا يتعلق
بالواجب ولا الممتنع فكل ما اجبتم به في غير محل النزاع فهو جوابنا في محل
النزاع واعلم ان اكراه المكلف على شيء قابل الشدة والضعف فان
بلغ الى حد لا يتمكن من الترك فهو الالجاء فالتكليف به تكليف بالمحال فمن
جوزه جوزه ومن منعه منعه وان لم يبلغ اليه كان جائزا لكونه مطاقا

قال البحث الرابع عشر في ان التكليف بالفروع لا يتوقف على الايمان
وذهب الحنفية الى ان الكفار غير مخاطبين بفروع العبادات وهو خطاء

لقيام المقتضي وهو الامر مع انتفاء المانع اذ المانع عندهم هو الكفر لا غير
وهو لا يصلح المانعية لان الكافر يتمكن من الايمان حتى يتمكن من الاتيان
بالفروع ولانه تعالى يعاقبهم على ذلك لقوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين اقول اختلفوا في ان الكافر هل هو مكلف
بفروع العبادات كالصلوة والزكوة ام لا فذهب الحنفية وابو
حامد الاسفرائني من الشافعية الى انهم غير مكلفين بذلك وقيل
يتناولهم النهي دون الامر والفرق صحة انتهائهم عن المنهيات وعدم
صحة اقدامهم على المامورات واما المحققون فذهبوا الى ان المؤمن
والكافر سواء في تناول التكليف بالفروع اياهم سواء كان امرا او
نهيا وثمرة الخلاف انما يظهر في الآخرة دون الدنيا ومعناه ان
الكفار كما يعاقبون على ترك الايمان كذلك يعاقبون على ترك العبادات
وعند الخصم انهم انما يعاقبون على ترك الايمان فقط واحتج المص على
انهم مكلفون بالعبادات بوجهين الاول ان المقتضي لوجوب العبادات
باق والمانع لا يصلح للمانعية فوجب القول بالوجوب اما ان المقتضي باق
فلقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت و

نمط الناس بعم المومن والكافر واما ان المانع لا يصلح للمانعية فهو ان
المانع ليس الا الكفر باتفاق الخصم وهو ليس بمانع لان الكافر وان لم يتمكن
من الاتيان بالعبادات حالة الكفر لكنه يتمكن من الاتيان بها بعد
الاتيان بالايمان كما لا يتمكن من الصلوة حالة الطهارة عدم لكنه يتمكن
بها بعد الاتيان بالطهارة الثانية انهم لو لم يكونوا مكلفين بالعبادات
لكذبهم الله تعالى حين تعليلهم دخول النار بترك الصلوة واللازم بط
لقوله تعالى حكاية عنهم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
وما كذبهم الله تعالى لا يقال لا نم ان التكذيب واجب لقوله تعالى
حكاية عنهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم
يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ثم ان الله تعالى ما كذبهم
بها فيها سلمنا ان التكذيب لازم فيها لم لا يجوز ان يكون المراد من
المصلين مسلمين كما ورد في الحديث نهيت عن قتل المصلين
اي المسلمين لانا نقول انه لو لم يكن تعليلهم صدقا لم يكن في حكايته
فائدة واما عدم تكذيب الله تعالى فيما كذبوا فلاجل استقلال العقل
بمعرفة كذبهم فيها وفائدة حكايتها بيان نهاية مكابرتهم في الآخرة لمكابرتهم

في الدنيا

في الدنيا قوله لم لا يجوز ان يكون المراد المسلمين قلنا اطلاق المصلين
على المسلمين مجاز والاصل عدمه **قال** احتجوا بانه حال الكفر لا يصح
منه وبعده يسقط عنه والجواب ان المراد بالوجوب عقابهم (مؤاخذتهم)
على تركها في الآخرة مع استمرار كفرهم **اقول** هذا احتجاج الحنفية
على مدعاهم وتقريره انه لو وجبت الشرعيات على الكافر لوجبت
اما حال الكفر او بعده واللازم بط فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة
وبيان بطلان اللازم ان حال الكفر يمتنع منه الصلوة والممتنع لا
يكون مامورا لما تقدم واما بعد الكفر فللاجماع على انه غير مامور بقضاء
فائت العبادات بعد الاسلام والجواب ما تقدم من ان ثمرة الخلاف
انما يظهر في الآخرة دون الدنيا وهي مؤاخذتهم على ترك العبادات
في الآخرة هذا ما افاده المص والذي اقوله ان التحقيق ان ترد
القسمة في اثناء وقت كل عبادة موسع ويختار ان الكافر مكلف
بها بعد الايمان ولا يسقط عنه لبقاء الوقت **قال** البحث
الخامس عشر في ان الامر يقتضي الاجزاء الحق ذلك والمراد بالاجزاء
خروجه عن عهدة التكليف بفعل المامور به على وجهه لانه لولا ذلك

لكان الامر اما ان يتناول عين ما فعل فيلزم تحصيل الحاصل او غيره
فلا يكون الماتى به تمام ما امر به والتقدير خلافه وذهب ابو هاشم الى
انه لا يقتضيه لان الحج الفاسد مامور به ولا يجزى والجواب عنه
انه مجزى بالنسبة الى الامر الوارد به غير مجزى بالنسبة الى الامر الاول اقول
اختلفوا فى ان الاتيان بالمامور به هل يقتضى للاجزاء ام لا فقال ابو هاشم
واتباعه الى انه لا يقتضيه وقال آخرون انه يقتضيه واختلفوا فى تفسير
الاجزاء فقيل معناه سقوط القضاء وهو باطل لانا نعلل القضاء بعدم
الاجزاء حيث نقول يجب القضاء لان الفعل غير مجزى وايضا لو اخل
ببعض شرائط الفعل ومات سقط القضاء مع عدم الاجزاء وقيل
معناه ان الاتيان به سبب فى خروجه عن عهدة التكليف وهو الصحيح و
الدليل على الاجزاء انه لو لم يكن مجزيا لكان الامر اما ان يكون متناولا
عين ما فعل او لغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثانى يستلزم ان
لا يكون الماتى به تمام المامور به وهو خلاف المفروض لانا فرضناه اتيانه
بجميع المامور به واحتج ابو هاشم بانه لو اقتضى الاجزاء لاقتضى الحجة
الفاسدة والصوم الذى جامع فيه فان الذى فسد حجه وصومه بالجماع

مامور به بالاتمام مع انهما غير مجزيين عنه وبيان الملازمة عدم القائل
بالفرق والجواب ان الفاسد حجه انما امر بالاتمام بامر ثان غير الامر الاول
والحج مجز بهذا الامر لا بالامر الاول قال البحث السادس عشر فى
ان الاخلال هل يقتضى وجوب القضاء الحق ان الامر اذا كان متقيدا
بوقت ولم يفعل فيه لا يقتضى وجوب القضاء وانما يجب القضاء بامر
جديد لان الامر الاول لا يتناول ما عدا وقته فلا يدل عليه ولان اوامر
الشرع تارة يستعقب القضاء وتارة لا يستعقبه فدل على ان مجرد
الامر غير كاف فى القضاء اقول اختلف الاصوليون فى ان الامر بالشى
هل يوجب قضاء ذلك الشى عند تركه واخلاله ام لا والحق ان الامر اما
ان يكون متقيدا بوقت او مطلق والاول لا يكون موجبا للقضاء عند
الاخلال به وان وجب يكون بامر جديد خلافا للحنابلة وكثير من الفقهاء
واستدل المص عليه بوجهين الاول ان قول القائل لغيره افعل هذا الفعل
يوم الجمعة لم يتناول لغة الا يوم الجمعة واما ما بعده من الايام فلم يتناوله فوجب
ان لا يجب الفعل فى غير يوم الجمعة والثانى ان الاوامر الشرعية تارة يستعقبه
القضاء كالصلوة والصوم وتارة لا يستعقبه كصلوة الجمعة والجهاد فلو

كان الامر موجبا للقضا، او عدم القضا، لزم مخالفة الدليل وهو
خلاف الاصل فوجب ان لا يكون مقتضيا لاحدهما وهو المط لا يقال
انكم وان لم تقولوا بان الامر يوجب القضا، لكنكم تقولون بانه غير
موجب القضا، فحيث وجب القضا، لزم ايضا مخالفة القياس لانا نقول
فرق بين عدم ايجاب القضا، وبين ايجاب عدم القضا، ومخالفة الدليل
انما يلزم من الثاني دون الاول ونحن نقول بالاول واما الامر المطلق فهذه
المسئلة الفور لا يتفرع عليه هذه المسئلة لانهم يقولون الامر يقتضي
الفعل مطلقا ولا يخرج الامر عن العهدة الا بفعله واما مثبتوه فاختلفوا
فيه فقال ابو بكر الرازي انه يقتضي الفعل بعد ذلك قضا، ومنهم من قال
لا يقتضيه بل لا بد من دليل خارجي ونحن لما ابطلنا القول بالفور سقط
ذلك عنا قال البحث السابع عشر الامر بالامر عن الشيء ليس امرا
بذلك الشيء لان قوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع لا يقتضي الوجوب
اقول الحق ان الامر لو امر غيره بان امره زيدا بفعل لم يكن ذلك امرا
من الامر الاول لزيد لانه لو كان امرا له لكان امر النبي ص لاولياء الصبيان
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع امرا للصبيان بالصلوة واللازم

بط لقوله ص رفع القلم عن ثلث الصبي حتى يبلغ الحديث فالملزوم
مثله بيان الملازمة ظاهرة وعلى ذلك قوله تع لنبيه صلى الله عليه وآله
وسلم خذ من اموالهم صدقة لا يدل على ايجاب الصدقة بل ان وجب
فبدليل آخر قال والامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها
لان الكلي مغاير للجزئي وغير ملزوم له اقول الامر بالماهية
الكلية لا يقتضي الامر بجزئي من جزئياتها لان دلالة اللفظ على شيء اما
بان يكون موضوعا له او بان يكون لازما لما وضع له والدلالتان منتفيتان
اما الاول فلان اللفظ لا يتناول بالوضع الا للماهية الكلية والماهية
الكلية غير الماهية الجزئية واليه اشار بقوله والكلي مغاير للجزئي واما
الثانية فلان الجزئي ليس من لوازم الكلي حتى يلزم من فهم الكلي
فهم الجزئي بل الامر بالعكس واذا ثبت ذلك ثبت ان الوكيل
بالبيع المطلق لا يملك البيع بثمن المثل وبالغبن الفاحش من حيث
اللفظ بل ان كان ثم قرينة دالة على جزئي من جزئيات الكلي حمل
عليه كحمل البيع في الصورة المذكورة على البيع بثمن المثل لقيام القرينة
الدالة على الرضا وهو الفرق هكذا قيل واختاره شيخنا وفيه نظر

[illegible]

لان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان بل عسر ان يكون في
الاذهان لان كل ما وجد في الخارج لا بد ان يكون له خصوصية يمتاز بها
عما عداه وكلما كان كذلك فهو جزئي فقولنا بع مثلا لو دل على طلب
ايقاع الماهية الكلية في الخارج لزم تكليف ما لا يطاق بل انما يدل على جزئي
من جزئيات ماهية البيع فكانه قال اوقع اي جزئي شئت من جزئيات
البيع واما بيع الوكيل بالغبن الفاحش لو بطل بطل بدليل خارجي لا لانه
لا علمه الوكيل قال البحث الثامن عشر في ان المعدوم غير مامور
والاشاعرة خالف سائر العقلاء في ذلك والدليل عليه ان الامر من
غير مامور عبث وهو قبيح والله تع لا يفعل القبيح اقول اتفق العقلاء
على امتناع توجه الامر نحو المعدوم خلافا للاشاعرة واستدل المص عليه
بان امر المعدوم قبيح وكل قبيح ممتنع على الله تع اما الصغرى فلان من قال
في زاوية بيت خال وليس حواليه احد يا غانم صل يا سالم صم عده العقلاء
من السفهاء وليس المراد بالقبيح الا هذا المعنى واما الكبرى فلانه تع عالم
بالذات غني على الاطلاق وكل من كان كذلك يستحيل عليه القبيح والاولى
ان يستدل على المط بالقرءان قال والنبي صلى الله عليه وآله وسلم

الكلام في المامور

بلغ

غير امر لنا الا ان حقيقة بل هو مخبر عن الله تع انه يامر كل واحد مما
جاء به حال وجوده اقول هذا استدلال الاشاعرة وجوابه
وتقدير الاستدلال انه لو لم يكن جائزا لما وقع واللازم بط فالملزوم مثله
والملازمة ظاهرة واما بطلان اللازم فلانا مامورون بالاوامر الشرعية
مع ان هذه الاوامر ما وجدت الا حال عدمنا وتقدير الجواب انا لا نسلم
انا مامورون بتلك الاوامر بل لم لا يجوز ان نكون مامورين بامر الله
تع ايانا حال وجودنا والنبي صلى الله عليه وآله وسلم مخبر بذلك قال
والغافل غير مامور لان تكليف من لا يعلم الخطاب حال التكليف
تكليف بما لا يطاق ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلث
الحديث اقول يمنع توجه الامر نحو الغافل بدليل المعقول والمنقول
اما المعقول فلانه لو جاز تكليف الغافل لزم تكليف ما لا يطاق لان فعل
الشيء مشروط بعلم ذلك الشيء وتوجه التكليف الى المشروط حال عدم
الشرط تكليف بما لا يطاق والمنقول فقوله صلى الله عليه وآله وسلم
رفع القلم عن ثلثة الحديث قال البحث التاسع عشر يجب على المامور
قصد الطاعة لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله صلى

امام

الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات وهذا الحكم واجب في
كل عبادة سوى شيئين النظر المعرف للوجوب وارادة الطاعة
اقول الفعل كما جاز ان يقع على جهة الطاعة كذلك جاز ان يقع على غير ذلك
الجهة ولذلك يجب على المكلف ان يقصد بفعله الطاعة ليمتاز عن غير
الطاعة والدليل عليه من حيث النقل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين ولا يتحقق الاخلاص لله الا بازالة سائر الوجوه التي
يمكن ان يقع عليها الفعل سوى وجه الطاعة او القربة وقوله صلى الله عليه
وآله وسلم انما الاعمال بالنيات والاعمال جمع محلى باللام صدر بآلة الحصر وهي انما
فوجب ان لا يتحقق عمل من الاعمال الا بالنية وقد اخرج عن هذا الحكم شيئان
احدهما النظر المفيد لوجوب الفعل فانه عمل ولم يحتج الى النية لان الفاعل لم
يعرف وجوبه الا بعد ان ينظر وحينئذ يصح منه النية والثاني ارادة الطاعة
فانها عمل ولم يحتج الى ارادة الطاعة والا تسلسل **قال** البحث العشرون
المامور به يصير مامورا به قبل الفعل لان القدرة شرط الامر وهي انما
يتحقق قبل الفعل لان الفعل حال وجوده واجب فلا قدرة عليه فلا تعلق
به امر وعند الاشاعرة انه مامور حال الفعل لانها حالة القدرة وقد بينا
فساده في علم الكلام **اقول** اختلفوا في ان المكلف بفعل متى يوصف
بكونه مامورا بذلك الفعل فذهبت المعتزلة الى انه يصير مامورا قبل
صدور الفعل عنه وذهبت الاشاعرة الى انه يصير مامورا حال
صدور الفعل احتج المصنف على مذهب المعتزلة بان المكلف لو كان
مامورا حال الفعل لزم تحقق المشروط بدون الشرط واللازم محال
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الامر مشروط بالقدرة وهي لا
يتحقق الا قبل الفعل لان حال الفعل لو تعلقت القدرة بالفعل لزم تحصيل
الحاصل وهو محال فتعين ان يكون الامر قبل الفعل لان القدرة كذلك واعلم
ان الخلاف مبني على ان القدرة هل هي متقدمة على الفعل او مقارنة
فالمعتزلة قالوا انها قبل الفعل فيكون العبد مامورا قبل الفعل والاشاعرة
قالوا انها مع الفعل فالعبد يكون مامورا مع الفعل والطالب للتحقيق
ينبغي ان يرجع الى استفسار معنى القدرة فنقول ما المراد بالقدرة
ان كان المراد منه الامر الذي يمكن العبد معه الشروع في الفعل فلا شك ان
العبد قبل الفعل موصوف بهذا الامر وان كان المراد منه الامر الذي
به يقع الفعل فلا شك انه مع الفعل معية زمانية ومتقدم على الفعل

فاد

الكلام في النهي للتحريم

تقدما رتيبا **قال** البحث الحادي والعشرون في النهي الخلاف في
ان النهي يقتضي التحريم كالخلاف في ان الامر هل يقتضي الوجوب والحق
انه يقتضيه لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا او وجوب الانتهاء يستدعي
تحريم المنهي عنه وفي اقتضائه التكرار خلاف كما قلناه في الامر
اقول كما وقع الخلاف في افادة الامر الوجوب كذلك وقع الخلاف
في افادة النهي التحريم فمنهم من قال لم يفد التحريم ومنهم من قال
يفيده وهو الذي اختاره المص واستدل عليه بان النهي لو لم يفد
التحريم لم يكن الانتهاء عن المنهي عنه واجبا واللازم بط لقوله تعالى
وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهي عنه والامر للوجوب
كما تقدم واذا كان الانتهاء عنه واجبا وجب ان يكون الاتيان محرما
وهو المط وكذلك الخلاف المذكور في ان الامر هل يفيد التكرار ام لا
عائد بعينه في النهي استدلالا وجوابا واختيارا فلا حاجة الى
اعادته **قال** وهل يجوز ان يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا
عنه كالصلوة في الدار المغصوبة الوجه عدم الجواز لان كونه مامورا به
يستلزم نفي الحرج وكونه منهيا عنه يستلزم ثبوت الحرج والجمع بينهما مح

فان شغل

فان شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة وهو منهي عنه والامر بالصلوة
امر باجزائها فيلزم الامر بذلك الشغل والنهي عنه **اقول** الشيء
الواحد يمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه وكذلك اذا كان الشيء
واحدا وله وجهان يستلزم احدهما الآخر لا يجوز تعلق الامر بوجه
منهما والنهي بوجه الآخر خلافا للفقهاء واستدل المص على الامتناع
بانه لو جاز ذلك لزم تكليف ما لا يطاق واللازم بط فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الامر بالشيء يستلزم رفع الحرج في فعله و
النهي عن الشيء يستلزم ثبوت الحرج في فعله والجمع بينهما جمع بين
النقيضين والتكليف بالجمع بين النقيضين تكليف بالمحال
قال الخصم ان ذلك انما يتاتى في الشيء الواحد واما الشيء الذي له وجهان
فجاز ان يتعلق الامر باعتبار وجه والنهي باعتبار وجه آخر وذلك
كالصلوة في الدار المغصوبة فانه من جهة كونها صلوة مامور بها
ومن جهة كونها في الدار المغصوبة منهي عنها وكذلك العبد اذا كان
مامورا بخياطة ثوب ومنهيا عن دخول دار لو خاط الثوب في الدار
كان مطيعا من جهة الخياطة عاصيا من جهة دخول الدار والجواب

ان ذلك صحيح اذا لم يستلزم احد الوجهين الآخر كلطمة اليتيم مثلا
فانها مامور بها من جهة التاديب منهي عنها من جهة الظلم لكن
ذلك لخروج في الحقيقة عما نحن بصدده واما اذا استلزم احدهما
الآخر كالصلوة في الدار المغصوبة فلا لان النهي بالشيء امر بما هو من
ضرورات ذلك الشيء والا لزم تكليف ما لا يطاق وانما قلنا ان
احد الوجهين في الصلوة في الدار المغصوبة يستلزم الآخر لان الامر
تعلق بماهية الصلوة وماهية الصلوة مركبة من اشياء منها الكون
في المكان فيكون الامر بالصلوة مستلزما للامر بالكون لكن هذا الكون
بعينه هو متعلق النهي ويرجع الى القسم الاول وبطلانه يقتضي بطلان
ذلك قال البحث الثاني والعشرون في ان النهي هل يقتضي الفساد
الحق انه يقتضي الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلانه
لم يات بالمامور به فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلما كان
النهي عن البيع مع وقوع الملك في وقت النداء ولا ينتقض بالعبادات
لان الفساد هناك معناه عدم الاجزاء وهاهنا معناه عدم ترتب
حكمه عليه ومع اختلاف التفسير لا يتم النقض واعلم ان النهي كما لا يدل

الامر

على الفساد

على الفساد في التصرفات كذا لا يدل على الصحة اقول اختلفوا
في ان النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه ام لا فقال اكثر الفقهاء بالثاني
وقال كثير من المعتزلة والحنفية والشافعية بالاول وقال ابو
الحسين البصري بالتفصيل فقال بالاول في العبادات وبالثاني في
المعاملات وهو المختار والدليل على انه يقتضي الفساد في العبادات
ان الآتي بالمنهي عنه تارك للمامور به وكل تارك للمامور به غير خارج
عن عهدة التكليف ينتج ان الاتي بالمنهي عنه غير خارج عن عهدة
التكليف وهو المط لانا لا نريد بالفساد في العبادات الا عدم
الاجزاء وقد عرفت ان الاجزاء هو خروج المكلف عن عهدة التكليف
وانما قلنا ان الاتي بالمنهي عنه تارك للمامور به لان النهي عن شيء يستلزم
الامر بترك ذلك الشيء لان النهي يقتضي التحريم وتحريم كل شيء يستلزم
وجوب تركه وانما قلنا ان كل تارك للمامور به غير خارج عن عهدة
التكليف لانه لو كان خارجا لم يكن الذي فرضناه مامورا به مامورا
به هف احتج الخصم بان النهي لو دل على الفساد لكان اين ما وجد
النهي وجد الفساد لكنه ليس كذلك لجواز ان يقول الشارع لا تصل في

الثوب المغصوب وفي الاوقات المكروهة لكن لو صليت صحت
صلوتك والجواب انا لا نم ان النهي في المثال الاول تعلق بنفس الصلوة
بل هو حقيقة متعلق بلبس الثوب المغصوب وهو غير الصلوة ولا جزء
منها ولا لازما من لوازمها غاية ما في الباب ان المكلف اتى مع الصلوة
بشي آخر منهي عنه بخلاف الصلوة في المكان المغصوب فان النهي تعلق
بالكون في المكان وذلك الكون جزء الصلوة والنهي عن الجزء يستلزم النهي
عن الكل الذي يشتمل عليه فلذلك افترقا في الحكم اما الاوقات المكروهة
فلا نم وجود النهي هناك اذ المراد بالنهي ههنا نهي تحريم وفيما ذكرتم ليس
النهي للتحريم فلذلك لا يقتضي فساد المنهي عنه والدليل على ان النهي لا يدل على
الفساد في المعاملات ان الدلالة اما لفظية واما معنوية وكلاهما منتفيان
اما الاول فلان النهي لا يدل من حيث اللفظ الا على المنع عن الفعل منعا مانعا
من النقيض وهذا المفهوم غير مفهوم الفساد واما الثانية فلان المراد
من الدلالة المعنوية ان يكون لمسمى اللفظ لازم يلزم من فهمه فهم ذلك
اللازم وليس مفهوم الفساد لازما لمسمى النهي لان المراد بالفساد في
المعاملات عدم ترتب حكمه عليه كترتب الملك على البيع وليس ذلك لازما

النهي

لم

لمستلزم النهي لجواز ان يقول الشارع نهيتك عن هذا البيع لكن ان اتيت
به حصل الملك لا يقال لو دل هذا الدليل على ان النهي لا يقتضي الفساد
في المعاملات لدل ايضا في العبادات واثم لا تقولون به والجواب انا
لا نم لزوم ذلك وانما يلزم ان لو كان مفهوم الفساد في الموضعين واحدا
وليس كذلك كما تقدم واعلم ان النهي كما لا يدل على الفساد في المعاملات
كذلك لا يدل على الصحة بعين الدليل المذكور وان استفيد الصحة تستفيد
من الدليل الخارجي قال الفصل الرابع في العموم والخصوص
وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب
وضع واحد اقول هذا تعريف العام في اصطلاح الاصوليين فاللفظ
كالجنس يشمل المحدود وغيره وقوله المستغرق لجميع ما يصلح له كالفصل
يخرج به نحو رجل لانه لم يستغرق جميع ما يصلح له من افراد الرجال بل انما
يدل على واحد غير معين من افراد الرجال ويخرج ايضا نحو رجال لانه ايضا
لم يستغرق جميع ما يصلح له من جماعات الرجال بل يدل على جماعة غير معينة
من جماعات الرجال ويخرج ايضا الفاظ العدد كالعشرة مثلا فانها
يصلح لكل واحد من العشرات ولم يستغرقها وقوله بحسب وضع واحد قيد

الكلام في صيغ العام والخاص

اخراج ما لولاه لدخل وهو دليل عام في جميع ما ادعينا عمومه واما النكرة
المنفية فانها نقيض المثبتة وهي غير عامة في الاثبات فيعم في المنفي و
اما الجمع المؤكد فانه يؤكد ما يفيد العموم والتاكيد تقويته ما يفيد المؤكد و
اما المضاف فالاستثناء اقول هذه صيغ العموم واختلفوا في
افادتها العموم فقال جمهور المعتزلة وجماعة الفقهاء انها للعموم فقط وقال
الشريف انها مشترك بين العموم والخصوص وقيل لا يدري انها للعموم فقط
او للخصوص فقط او للاشتراك بينهما والاول هو المختار واستدل
المص عليه اما على لفظي كل وجميع فلان قول القائل جاءني كل رجل
او جميع رجال لو لم يفد العموم لم يكن مناقضا لقولنا ما جاءني كل رجل
وجميع رجال واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان قولنا ما
جاءني كل رجل غير مفيد للعموم لانه موضوع للسلب عن الكل والسلب
عن الكل لا يستلزم السلب عن كل واحد لكونه اعم منه لان سلب الحكم
عن الكل كما يكون بسلب الحكم عن كل واحد كذلك يكون بسلب الحكم عن
البعض والعام لا يستلزم الخاص واذا لم يكن مفيدا للعموم والغرض
ان جاءني كل رجل ايض غير مفيد للعموم لم يكن بينهما تناقض لان الجزئيتين

لايتناقضان

لايتناقضان كما ثبت في علم الميزان واما بطلان اللازم فلان كل واحد
منهما يستعمل في تكذيب الآخر ولو لم يكن تناقضا لم يكن تكذيبا له و
استدل على الفاظ المجازاة والاستفهام بوجهين احدهما انه اما ان
يكون موضوعة للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما بالاشتراك
او لا لواحد منهما والاقسام كلها باطلة على الاول اما انها ليست للخصوص
فلانها لو كانت للخصوص لم يكن لمن يجيب قول القائل من في الدار او من
دخل داري فاعطه ان يجيب بذكر كل العقلاء لان الجواب يجب ان يكون
مطابقا للسؤال لكن له ان يجيب بذكر كل العقلاء بالاتفاق فتبين انها
ليست للخصوص واما انها ليست للاشتراك فلانها لو كانت كذلك
لم يحسن الجواب من المجيب في الصورة المذكورة الا بعد الاستفهام عن جميع
الاحتمالات الممكنة مثل ان تقول اردت جميع العقلاء او بعضهم فان
قال بعضهم تقول اردت الرجال او النساء فاذا قال الرجال تقول اردت
ربيعة او مضر وهلم جرا لكنا نعلم حسن الجواب مع عدم هذه الاستفهامات
واما انها ليست موضوعة لا للعموم ولا للخصوص فبالاتفاق واذا
ثبت بطلان هذه الاقسام ثبت حقية القسم الاول وهو ان يكون

زيد في حد ابي الحسين اذ الحد المذكور له ولا ارى له معنى ان قيل ربما احترز
به عن اللفظ المشترك فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن ليس ذلك بحسب وضع
واحد بل بحسب الاوضاع فاحترج بهذا القيد لكونه ليس من الفاظ العموم
قلت لا نم استغراقه بل انما يدل على كل واحد على سبيل البدل واعلم ان هذا
الحد لا يطابق نحو الرجال وكل لان الحد يقتضي ان يكون للعام معان متعددة
وهو يصلح لكل واحد منها فاذا استغرق جميعها كان عاما ونحو الرجال
ليس كذلك لانه لا يصلح للافراد المستغرقة اللهم الا ان يقال ان نحو رجال
يصلح لكل جماعة من ذكور ابن آدم فاذا استغرق جميع الجماعات التي كان
صالحا لكل واحد منها صار عاما واللام قرينة دالة على الاستغراق واعلم
ان الاستغراق المراد في نحو الرجال غير الاستغراق المراد في نحو من وما ولذلك
لا يخ تعريف من تعريفات العام من نقض وح لو خص كل واحد منها بتعريف
لكان جيدا **قال** والمطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث
هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من القيود **اقول** انما ذكر المطلق
وان لم يكن موضع ذكره لانه ربما يشتبه العام به فاراد التميز بينهما واعلم
ان الماهية من حيث هي هي شيء والوحدة والكثرة مفهومان مغايران لها

وانما يل



وان لم يكن ينفك عن احدهما في الخارج عارضان لها عند نسبتها الى
افرادها فالمطلق هو اللفظ الدال على تلك الماهية المجردة عن قيدي
الوحدة والكثرة وعن سائر القيود فان دل على قيد من القيود لم يكن
مطلقا ونظيره قوله تع واقيموا الصلوة فانه دل على ماهية الصلوة مجردة
عن سائر القيود وان لم ينفك عن القيود وسائر القيود من الوحدة
والكثرة والمكان والزمان والجهة والعادة تستفيد من دليل خارجي **قال**
وصيغ العموم كل وجميع وما واي ومتى ومن واين في المجازاة والاستفهام
والنكرة في سياق النفي والجمع المعرف بلام الجنسية والمضاف لان
قولنا جاءني كل رجل يناقض قولنا ما جاءني كل رجل والثاني لا يفيد
العموم فوجب كون الاول مفيدا للعموم لان السلب الجزئي انما يناقضه
الايجاب الكلي وكذا في الجميع واما الفاظ المجازاة والاستفهام فلانها
لو لم تفد العموم لكانت اما مفيدة للخصوص وهو بط لحسن الجواب بذكر
كل العقلاء واما للعموم والخصوص معا وهو بط والا لما حسن الجواب
الا بعد الاستفهام عن جميع الاحتمالات الممكنة او لا لواحد منها وهو بط
بالاجماع وايض فانه يصح استثناء اي عدد كان منها والاستثناء

واين هـ

موضوعة للعموم فقط وهو المط والدليل الثاني انها لو لم يكن للعموم
لم يحسن استثناء اي عدد كان منها لكن حسن الاستثناء من
هذه الالفاظ معلوم من لغة العرب بالضرورة وبيان الملازمة ان
الاستثناء هو اخراج شيء عما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يقتضي
العموم وانما قلنا ان الاستثناء يقتضي وجوب الدخول لولاه لثبوت
الفرق بين قولنا جاءني العلماء الا زيدا وجاءني علماء الا زيدا الا يقال
لا نم حسن استثناء اي عدد كان منها فانه لو قال من دخل داري
فاعطه الا الملائكة والجن او الا ملك الهند والصين لم يحسن ذلك
سلمنا حسنه لكن معنا ما يعارضه وهو ان الاستثناء لو اقتضى وجوب
الدخول لكن الامر للتكرار والتالي بط بالاتفاق فكذا المقدم وبيان
الملازمة انه يصح ان يقول صل الا اليوم الفلاني فاما ان يدل صل على
طلب الصلوة في جميع الازمنة او في بعضها والاول هو القول بالتكرار
والثاني يقتضي ان الاستثناء لا يستلزم وجوب الدخول لانا نجيب
عن الاول بان المقصود في الاستثناء الاخراج والمخاطب يعلم
خروج هولاء فلم يحتج الى الاخراج ولذلك لو لم يعلم المخاطب خروج

هولاء

هولاء لحسن الاستثناء كما يقول الله تع مثلا اني اطعم من خلقت الا
الملائكة وانظر بعين الرحمة الى الناس الا الملوك المتكبرين وعن
الثاني ان الامر وان لم تدل بوجوب افادة التكرار لكن لا تمنع الجواز
بسبب القرائن والاستثناء ههنا قرينة دالة على التكرار وهذا
الدليل يعم جميع الالفاظ التي ادعى المص افادتها العموم واستدل
على ان النكرة المنفية للعموم بانها لو لم يكن للعموم لم يكن الايجاب الجزئي
مناقضا له واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ما ثبت في
علم الميزان من ان التناقض في الكليات يستدعي اختلاف القضيتين
في الكم وبيان بطلان اللازم ان من قال اكلت اليوم شيئا فمن
اراد تكذيبه قال ما اكلت اليوم شيئا فذكر هذا النفي لتكذيب ذلك
الاثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضا له اذ لو لم يكن مناقضا
له لم يكن تكذيبا ونظيره في القرآن ان اليهود لما قالت ما انزل
الله على بشر من شيء قال تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
واستدل على ان الجمع المعرف بلام الجنس للعموم بانه لو لم يكن للعموم لم يجز
تاكيده بما يفيد العموم واللازم بط لان لفظ الكل يفيد العموم كما تقدم

وتوكيد الجمع المعرف به كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
وبيان الملازمة ان الاتفاق واقع على ان التاكيد ليس له معنى زائد على
المؤكد وهذا يقتضي ان يكون الجمع المعرف باللام يفيد العموم والا لم يكن
الذي فرضناه تاكيدا بل مفيدا لمعنى آخر لا يقال هذا منقوض بتاكيد
جمع السلامة المعرف وجموع القلة المعرفة والنكرات فان كل ذلك
مؤكد بما يفيد العموم وليس للعموم لانا نقول اما الاول فلا نسلم عدم افادتها
للعموم ويحمل قول سيبويه ان جمع السلامة للقلة على النكرات والمعرف
بلام العهد واما الثاني فيمتنع جواز تاكيدها واما النكرات فكذلك
يمنع جواز تاكيدها لان الجواز وان كان مذهب الكوفيين الا ان
البصريين لا يرون ذلك وما تمسك به الكوفيون من قوله قد
صرت البكرة يوما اجمعا شاذ غير معمول عليه واستدل على ان الجمع
المضاف كقوله عبيدي وعبيد زيد للعموم بصحة الاستثناء والاستثناء
اخراج الشي عما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يقتضي عمومية المستثنى
منه كما تقدم **قال** البحث الثاني فيما الحق بالعموم وليس منه وهو
ستة الاول الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم لعدم افادته في مثل

لبست

لبست الثوب وشربت الماء ولامتناع تاكيده ووصفه بما يفيده
اقول لما فرغ من الالفاظ المفيدة للعموم شرع في تقرير الفاظ
الحقوها بالعموم وبيان انها ليست للعموم وهي ستة الفاظ الاول
الواحد المعرف بلام الجنس قال الجبائي والفقهاء والمبرد انه مفيد
للعموم وليس كذلك لانه لو كان مفيدا للعموم لافاد في مثل لبست
الثوب وشربت الماء ولم يفد لعدم تبادر الذهن الى الاستغراق و
ايضا لو افاد لم يمتنع تاكيده ووصفه بما يفيد العموم لكنه يمتنع اذ لا يقال
جاءني الرجل كلهم اجمعون وتكلم الفقيه الفصحاء لا يقال لا نسلم امتناع
الوصف بما يفيد الاستغراق لما روي عن العرب اهلك الناس الدينار
الصفر والدرهم البيض لانا نقول ان ذلك مجاز بدليل عدم اطراده
والكلام في الحقيقة احتج الخصم بانه لو لم يفد العموم لم يجز ان يستثنى عنه
كما تقدم من ان الاستثناء عن الشي يستلزم افادة ذلك الشي
العموم لكنه جائز بدليل قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا
وبان اللام للتعريف بالاتفاق وليس لتعريف نفس الماهية لانه قد
حصل بنفس الاسم ولا التعريف واحد معين لانه ليس في اللفظ دلالة

تعريف؟

عليه اللهم اذا كان للعهد وليس الكلام فيه فلم يبق الا ان يكون
لتعريف جميع الافراد وهو المطلوب والجواب عن الاول انا لا نسلم ان مطلق
الاستثناء يقتضي عمومية المستثنى منه وانما يقتضي ان لو كان متصلا
وليس كذلك لان المراد باتصال الاستثناء ما كان مخرجا وليس
كذلك اذ هو عين المتنازع فيه واما الجواب عن الثاني ففيه سر مكتوم
ذكرته في كتاب سرائر العربية فعليك بالمراجعة **قال** الثاني الجمع
المنكر لا يفيد العموم لانه يوصف بالاقل مثل جاءني رجال ثلاثة واربعة
وخمسة والمفهوم قابل للتقسيم الى هذه المراتب ومورد التقسيم
مغاير لاقسامه وغير مستلزم لها اذا عرفت هذا فنقول اقل الجمع ثلثة
وقيل اثنان لنا ان اهل اللغة فرقوا بين الصيغتين وضميرهما
ولعدم قبوله الوصف بالاثنين **اقول** من جملة ما ادعوا فيه انه
عام وليس كذلك الجمع المنكر نحو رجال والدليل على انه ليس عاما ان مفهوم
رجال مثلا هو جماعة من ذكور بني آدم من غير تخصيص بعدد دون
آخر وهذا المفهوم قابل لجميع الاعداد فينقسم اليها كما يقال رجال ثلثة و
اربعة وخمسة وهكذا الى جميع الافراد وجميع الافراد قسم من جملة

الاقسام

الاقسام التي ينقسم اليها والامر المقسوم الى اشياء غير تلك الاشياء
ولا يستلزم اياها واحتج الجبائي بان حمله على بعض الاعداد ليس باولى
من البعض الآخر فيحمل على العموم لانه يشمل جميع الافراد والجواب
ان ذلك لا يدل على انه موضوع للعموم غاية ما في الباب انه قال يحمل على
العموم لدفع التحكم ولنا ان نقول بل يحمل على اقل الجمع لانه محقق قطعا
ولا دليل على الزائد واما ان اقل الجمع كم هو فالمختار انه ثلثة وهو مذهب
الشافعي وابي حنيفة واختاره المص واستدل عليه بوجهين الاول
انه لو لم يكن اقل الجمع ثلثة لم يفرق العرب بين التثنية والجمع في
الوضع كما لم يفرقوا بين الثلثة والاربعة فما فوقها ولكنهم فرقوا لانهم
وضعوا للتثنية لفظا وللجمع لفظا آخر فقالوا رجلان ورجال
وكذلك فرقوا بين ضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا الزيدان هما
والزيدون هم الثاني ان مفهوم الجمع لو كان بحيث يصح اطلاقه على
الاثنين حقيقة لم يمتنع وصفه بالاثنين كما لا يمتنع وصفه بالثلثة
وما فوقها لكنه يمتنع ان يقال رجال اثنان بالاتفاق **قال** الثالث
قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستواء

في جميع الامور لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل وجه ومن نفيه
من وجه دون وجه ولا دلالة للعام على الخاص اقول قوله تعالى
لايستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لايدل على نفي الاستواء من
جميع الوجوه وهو مذهب ابي حنيفة وقالت الشافعية يدل والدليل
على الاول ان نفي الاستواء اعم من نفي الاستواء من كل الوجوه او من
بعضه والعام لادلالة له على الخاص باحدى الدلالات الثلث هكذا
قيل وتبعهم المص وفيه نظر لانا لا نم انه لا دلالة للعام على الخاص
من هذه الجهة لكن نسلم فثبت انه لا دلالة عليه من جهة اخرى و
هي ان الاستواء المنفي اعم من ان يكون من بعض الجهات
او من كلها ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص فلزم نفي الاستواء
من كل الوجوه فافهم ذلك قال الرابع خطاب الرسول في مثل
قوله تعم يا ايها النبي لا يتناول الامة وقيل يتناولهم وهولاء
ان زعموا انه مستفاد من هذا اللفظ فهو خطاء فاحش و
ان زعموا استفادته من دليل آخر فهو خروج عن هذه المسئلة
اقول اذا ورد خطاب توجه الى النبي كقوله تعم يا ايها النبي

لكن

اتق الله و يا ايها المزمل و يا ايها المدثر لا يكون عاما له وللامة
بحسب الوضع اللغوي وهو مذهب الشافعي خلافا لابي حنيفة
واحمد واصحابهما قال المص هولاء ان زعموا ان دخول الامة في
الخطاب مستفاد من اللفظ فهو خطاء لان دلالة اللفظ على المعنى
اما بان يكون اللفظ موضوعا لذلك المعنى او بان يكون داخلا فيه
او بان يكون خارجا عنه لازما له وهذه الدلالات الثلث منتفية
اما الاولى فظ لان الغرض ان اللفظ يختص به وكذا الثاني و
الثالث لان خطاب الامة ليس بداخل في مسمى اللفظ و لا
لازم له وان ارادوا ان ذلك مستفاد من دليل آخر كقوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وامثال ذلك فهو
خروج عن هذه المسئلة لان الحكم ح وجب بذلك الدليل المنفصل
لا بالخطاب المتوجه الى النبي ص فان قيل لا نم ان دلالة الالتزام
منتفية فان من كان واليا على قوم فامره من كان فوقه بالركوب
لمناجزة العدو وشن الغارة عليهم يستلزم هذا الامر لرعيته
فكذلك النبي ص لما كان سيد الامة وقدوتهم اذا امر بشيء ونهي

يكون امرا ونهيا للامة بالالتزام الا ما دل الدليل عليه ولذلك قال الله تعم
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا
طلقت قلنا انما استلزم الامر للوالي الامر لرعيته في المثال لان
الذي امر الوالي به وهو الحرب لا يتم الا بالرعية بخلاف ما نحن فيه
فان الذي امر الله نبيه به جاز ان لا يكون من هذا القبيل قال
الخامس الصيغة المتناولة للذكور والاناث عامة فيهما ان لم يظهر
فيه علامة تخص وما واي للاجماع على عتق جميع الذكور والاناث
من مماليكه عند قوله من دخل داري فهو حر واما ان ظهر فيه علامة
كقوله قام قاما قاموا قامت قامتا قمن فالمؤنث لا يتناول
الذكور اجماعا وفي العكس خلاف الاقرب انه كذلك لان الجمع تضعيف
الواحد والواحد لا يتناول المؤنث فكذا الجمع اقول اللفظ الدال
على الجمع اما ان يكون خاليا عن علامة التذكير والتانيث او لا يكون و
ح اما ان يكون مع علامة التانيث او التذكير فالاول نحو من واي و
الناس وما اشبه ذلك اتفقوا على شموله للذكور والاناث لحصول
الاجماع على ان من قال من دخل على داري فهو حر ينعتق الذكور و

الاناث والثاني نحو النساء والمؤمنات وقمن وما اشبه ذلك
اتفقوا على اختصاصه بالاناث والثالث نحو المسلمون وقاموا وما
اشبه ذلك اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى اختصاصه بالذكور
وعدم تناوله الاناث وذهبت الحنابلة وابن داود وشذوذ
من الناس الى انه يتناول الاناث ايض واحتج المص على عدم
التناول بان الجمع تضعيف الواحد باتفاق اهل العربية فكما ان
الواحد لا يتناول المؤنث بالاتفاق فكذلك الجمع والا لم يكن الجمع تضعيف
الواحد وايض روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن
ما نرى الله تعم الا ذكر الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات الآية
والاستدلال به من وجهين الاول ان نساء العرب كن ذوات فصاحة
وفهمن عدم دخولهن في الخطابات المذكورة بلفظ الذكور فوجب ان
لا يتناولهن ودخولهن في الاحكام بادلة خارجية والثاني ان الخطاب
لو تناولهن لما قرر من الله ورسوله على ذلك بل كان للنبي ص ان يقول
ان النساء ايض يتناولهن الخطاب واحتج الخصم بان اهل العربية قالوا
ان المعهود من اهل اللسان انه اذا اجتمع مذكر ومؤنث غلبوا التذكير

على التانيث ولذلك قال الله تعم لآدم وحوا عليهما السلام وابليس
لعنه الله قلنا اهبطوا منها جميعا والجواب سلمنا ما ذكروه لكن
لا يدل على ان كل جمع للمذكر يتناول الاناثى غاية ما في الباب انهم قالوا
بجواز التجوز بادخال الاناث في لفظ التذكير وذلك لا يدل على المدعى قال
السادس حكاية الحال لا تعم لان قولنا فلان فعل يكفي في صدقه صدور
الفعل عن الفاعل مرة واحدة اقول حكاية الحال كقول القائل فلان
فعل لم يعم لان لفظ فعل يكفي في صدقه صدور الفعل مرة واحدة واما
التكرار وعموم الاوقات فلم يدل عليه واعلم انه لو قيل بافادة العموم عرفا
بشرط ان يكون مقرونا بلفظ كان لكان حسنا لان قول الراوي كان رسول
الله صلعم يقول ذلك يفهم منه التكرار بحسب العرف ولذلك لو تهجد زيد
بالليل مرة واحدة لا يقال كان يتهجد عرفا وان صح ذلك لغة قال البحث

بحث التخصيص

الثالث في التخصيص وهو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وهو اما
بمتصل او بمنفصل والاول الاستثناء والشرط والصفة والغاية والثاني
عقلي وسمعي اقول الخطاب العام لا بد ان يتناول افرادا والا لم يتحقق
العموم والتخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله ذلك الخطاب كقوله تعالى

والله على كل شئ قدير فان كل شئ يتناول الافراد ومنها الواجب الوجود
فالعقل لما اخرج واجب الوجود عن الخطاب سمي ذلك تخصيصا اذا
ثبت ذلك فاعلم ان التخصيص قد يكون بمتصل وقد يكون بمنفصل
والمتصل ما كان بينه وبين العام علاقة لفظية وهو الاربعة المذكورة
وزاد بعض المتاخرين قسما خامسا وهو بدل البعض من الكل كقوله
تعم ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهو حسن و
المنفصل ما لم يكن بينه وبين العام علاقة لفظية وهو على قسمين الاول ما
لا يتلفظ به اصلا وهو التخصيص بالعقل او بالحس كقوله تعم واوتيت
من كل شئ والثاني ما يتلفظ به وهو التخصيص بالسمع نحو قوله تعم و
المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وخصصه قوله تعالى و
اولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قال والفرق بينه و
بين النسخ انه لا يصح الا في الملفوظ والنسخ يجوز فيما علم في الدليل ارادته
ولان نسخ الشريعة بمثلها جائز بخلاف التخصيص ولان النسخ فيه يجب
التراخي دون التخصيص والحق ان التخصيص جنس للنسخ والاستثناء
غيرهما اقول لما كان بين التخصيص والنسخ اشتراك من حيث ان

النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان احتاج المص الى بيان ما به ينفصل
كل منهما عن صاحبه وهو ثلثة الاول ان التخصيص لا يكون الا في الملفوظ
لان التخصيص للعام والعام صفة اللفظ عند المحققين والنسخ لا يشترط
فيه ان يكون المنسوخ ملفوظا بل قد يكون فيما علم ارادته بالدليل والثاني
ان تخصيص شريعة باخرى لم يصح ونسخ شريعة باخرى جائز والثالث
ان النسخ لا بد ان يكون متراخيا عن المنسوخ بالزمان والتخصيص يجوز
ان لا يكون متراخيا واعلم ان الحق ان مفهوم التخصيص جنس يدخل
تحته النسخ والتخصيص بحسب الاصطلاح الا ان النسخ تخصيص بالازمان
والتخصيص تخصيص بالافراد فالفرق بينهما كفرق بين العام والخاص
قال ويصح اطلاق العام وارادة الخاص في الخبر والامر كقوله تعم الله خالق
كل شئ وقوله تعم واقتلوا المشركين اقول حاصل التخصيص اطلاق
اللفظ العام وارادة الخاص وذلك جائز بدليل الوقوع اما في الخبر كقوله تعم
الله خالق كل شئ ومعلوم انه ليس خالقا لافعالنا من الاكل والشرب والمشي
والركوب وما شاكل ذلك وكذلك ليس بخالق لذاته تعم مع دخول كل ذلك
تحت لفظ كل شئ واما في الامر كقوله تعم اقتلوا المشركين ومعلوم ان جميعهم

ليسوا بمرادين لجواز المن والفداء وانكر التخصيص بعض الناس مستدلا
بانه لو كان في الخبر استلزم الكذب ولو كان في الامر استلزم البداء و
هما محالان على الله تعم والجواب ان الكذب والبداء انما يستلزمان ان
لو قلنا ان الشئ المخرج كان مراد الله تعم وان الاخراج بالنسبة الى
ارادة المتكلم لكنا لا نقول كذلك بل نقول ان الاخراج بالنسبة الى ما فهم
المخاطب من اللفظ ولا شك ان المخاطب يفهم من اللفظ العام جميع
الافراد قال ولا بد في العام المخصوص من بقاء كثرة بعد
التخصيص لقبح اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة اقول اختلفوا
في اقل الغاية التي ينتهي اليه تخصيص العام فذهب الجمهور الى جواز تخصيص
العام حتى يبقى واحدة والقفال يخالفهم في الجمع المعرف باللام وقال اقل الغاية
ثلاثة واما ابو الحسين فذهب الى انه لا بد في التخصيص من بقاء الكثرة وان
لم يعلم قدرها اللهم الا ان يستعمل في الواحد المعظم كقوله تعم فنعم الماهدون
واستدل عليه بان لو قال واحد اكلت كلها في الدار من الرمان وقد كان
قد اكل واحدة لعابه اهل اللسان قال البحث الرابع في التمسك بالعام
المخصوص الحق انه مجاز ان خص بمنفصل عقليا كان او نقليا وحقيقة

منتهى التخصيص

ان كان بمتصل اقول اختلفوا فى ان العام اذا خص هل يكون
مجازا فى الباقى ام حقيقة فذهب قوم من الفقهاء الى انه لم يصر مجازا
مطلقا وذهب الجبائى الى انه يصير مجازا مطلقا ومنهم فصل على
وجوه متعددة اقربها قول ابى الحسين وهو انه مجاز ان خص بدليل
منفصل وحقيقة ان خص بدليل متصل اما الاول فلان العام تناول
بالوضع جميع الافراد وجميع الافراد غير بعض الافراد فاستعماله فى
بعض الافراد استعماله فى غير موضعه وهو المعنى نبس. بالمجاز
واما الثانى فلانك اذا قلت جاء القوم الا زيدا فالقوم وحده لم يدل
على البعض حتى يكون مجازا بل المجموع الحاصل من المستثنى والمستثنى منه
دال على البعض المراد وافادة ذلك المجموع لذلك البعض على سبيل
الحقيقة وكذلك التخصيص بالصفة والشرط والغاية والبدل وانما
يصح ذلك فى المتصل دون المنفصل لعدم استقلال هذه المخصصات
فى الدلالة دون المخصصات المنفصلة واعلم ان هذا ضعيف لان
العام وحده مع قطع النظر عما ضم اليه اما ان يريد المتكلم به معنى اولا
والثانى باطل والا لزم تركيب الكلام من كلمتين وقد نص سيبويه وغيره

اتام

من المحققين

من المحققين على امتناعه لا سيما اذا كان فى الثانى ضمير للاول كقولك
اكرم القوم الا جاهلهم او علمائهم والاول اما ان يريد كل افراده او
بعضه فان كان الاول يلزم التناقض فى كلامه وان كان الثانى لوجب
ان يكون مجازا لانه اطلاق العام وارادة الخاص والذى هو غير العام
والصحيح التفصيل لا على وجه من الوجوه التى ذكروها بل من وجه آخر
وهو ان نقول العام ان كان الجمع المحلى باللام او ما يفيد فائدته فهو مجاز
بعد التخصيص قطعا لما تقدم سواء كان بمتصل او بمنفصل وان
كان الفاظ المجازاة والاستفهام فهو حقيقة بعد التخصيص مطلقا
لانها باسرها موضوعة للقدر المشترك بين ما قبل التخصيص وما بعده
وكلما كذلك يكون حقيقة اذا استعمل فى بعض افراده ينتج انها حقيقة
اذا استعمل فى بعض افراده وهو المطلوب بيان المقدمة الاولى انها لو لم
يكن موضوعة للقدر المشترك فاما ان لا يكون موضوعة اصلا وهو باطل
بالاتفاق او يكون موضوعة وح اما ان يكون موضوعة لجميع الافراد او
لبعضها والثانى بط لما تقدم من الدلالة على عموميتها والاول اما ان
يكون دلالتها على الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل والاول باطل

لانه لو كان كذلك لم يستحق الواحد الدرهم بدخول الدار عند قول القائل
من دخل دارى فله درهم لكنه يستحق بالاتفاق والثانى اما ان يكون
موضوعا لكل واحد بخصوصه اولا والاول يستلزم الاشتراك والاصل
عدمه وايضا القول بالاشتراك والعموم مما يتنافيان والثانى هو المط
لان كل واحد لا بخصوصه ليس الا القدر المشترك بين كل الافراد وهو
الذى سماه المحققون الكلى الطبيعى لا يقال لو كان الموضوع للقدر المشترك
مفيد للعموم لكان مثل رجل وفرس عاما لانه ايضا موضوع للقدر
المشترك بين الافراد لانا نقول نعم كان يجب ان يكون كذلك لولا التنوين
لانه مفيد للخصوصية لا على وجه التعيين واما الفاظ المجازات والاستفهام
لما خلت عن التنوين افادت العموم هذا هو تحقيق هذه المسئلة وانما
طولت الكلام فيها لزيغ الاصوليين قاطبة عن الحق فاردت التنبيه عليه
ارشادا للطالبين قال ويجوز التمسك به ان لم يكن التخصيص
مجملا والا فلا لان كونه حجة فى بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة فى الآخر
والا دار او لزم الترجيح من غير مرجح فاذا خرج عن كونه حجة فى بعض الموارد
لم يزل عنه كونه حجة فى الآخر ولان اكثر العمومات مخصوصة مع احتجاج العلماء

كافة بها

كافة بها اقول اختلفوا فى ان العام المخصوص هل يجوز ان يتمسك
به ام لا فقال الفقهاء يجوز وقال عيسى بن ابان وابو ثور لا يجوز وقال
الكرخى ان خص بمتصل يجوز والا فلا واستدل المص على الاول بوجهين
الاول ان العام كونه حجة فى بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة فى البعض
الآخر وكلما كان كذلك لا يزول عنه كونه حجة فى البعض اذا لم يكن حجة فى
البعض الآخر بيان المقدمة الاولى انه لو كان حجة فى بعض الموارد موقوفا
على كونه حجة فى الآخر لكان اما ان يتوقف كونه حجة فى ذلك البعض
ايضا على كونه حجة فى هذا البعض او لا يتوقف والاول يستلزم الدور
والثانى يستلزم الترجيح من غير مرجح وهما محالان لا يقال لم لا يجوز ان
يكون كونه حجة فى بعض الموارد متوقفا على كونه حجة فى جميع الموارد وح اذا
زال كونه حجة فى الجميع زال كونه حجة فى البعض لانا نقول انه ايضا يستلزم
الدور لان كونه حجة فى الجميع متوقف على كونه حجة فى البعض والدليل
الثانى ان اكثر العمومات مخصوصة حتى نادى بعضهم وقال كل عام
مخصوص الا قوله تعالى والله بكل شىء عليم ولم يزل العلماء يتمسكون
بها من غير انكار لاحد عليهم وذلك اجماع على جواز التمسك بالعام

لاحظ

كونه م

المخصوص هذا اذا كان التخصيص منفصلا واما اذا لم يكن كذلك بل
كان مجملا كان يقول النبي صلعم اعلموا ان هذا العام مخصوص ولم يفصل لم يجز
التمسك به لانه ما من فرد من افراده الا ويجوز ان يكون هو المخرج **قال**
البحث الخامس في الاستثناء وهو اخراج بعض الجملة منها بلفظ الا وما
يقوم مقامها ويجب اتصاله بالمستثنى منه عادة **اقول** هذا تعريف
الاستثناء فقوله اخراج بعض الجملة منها كالجنس يشمل على جميع المخصصات
وقوله بلفظ الا يخرج سائرها الا الاستثناء وقوله او ما يقوم مقامها
يريد به ادوات الاستثناء كلفظ غير وسوى وسواء وعدا وخلا
وليس ولا يكون وقوله اخراج بعض الجملة يريد به مدلول بعض الجملة و
هذا التعريف انما هو للاستثناء المتصل دون المنقطع لانه ليس بمخرج
ويجب ان يكون المستثنى متصلا بالجملة وضابط الاتصال العادة
فيجوز ان ينفصل بمقدار زمان لو استثنى بعده لعد مستثنى بحسب
العادة ولا يشترط الاتصال الزماني لاتفاق جواز انفصاله بالتنفس و
السعال وما نقل عن ابن عباس من جواز الانفصال لو صح النقل يحمل
على ان مراده ما اذا نوى الاستثناء متصلا ثم اظهر نيته بعد زمان

فانه يذهب فيما بينه وبين الله تعالى والدليل على وجوب الاتصال انه لو قال
قائل لوكيله بع داري ممن كان ثم قال بعد غد الا من زيد لم يجعله اهل
اللغة راجعا الى ما تقدم وايضا لو صح الانفصال لم يستقر شيء من العقود
في الطلاق والعتاق ولم يتحقق الحنث اصلا **قال** وهو قسمان حقيقة
وهو الاستثناء من الجنس ومجاز وهو الاستثناء من غيره **اقول**
هو لا يجوز ان يعود الى الاستثناء وكان ينبغي للمصنف ان يعرف المستثنى
على وجه يعم القسمين ثم يقسمه فاعلم ان الاستثناء على قسمين لان المستثنى
ان كان من جنس المستثنى منه كقولك قام القوم الا زيدا فهو الاستثناء
من الجنس وان لم يكن فهو استثناء من غير الجنس والنحاة سموا الاول
استثناء متصلا والثاني استثناء منقطعا والدليل على جواز
الاستثناء من غير الجنس القرآن والشعر اما القرآن قوله تعالى ولا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقوله لا يسمعون
فيها لغوا الا قيلا سلاما سلاما واما الشعر فقول النابغة وقفت فيها اصيلا لا اسائلها
اعيت جوابا وما بالربع من احد الا اواري لايا ما ابينها
والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد والاواري جمع اري وهو محبس الدابة

النؤي حفيرة تحفر حول الخيمة لئلا يدخلها المطر والمظلومة
الارض التي لم تحفر قط ثم حفرت والجلد الارض الغليظة الصلبة

وليس من جنس الاحد اذا ثبت ذلك فاعلم ان الاستثناء من غير
الجنس مجاز وليس بحقيقة لان الا وضعت ليكون آلة الاخراج وليس من
جنس يشمل جنسا ولا يستلزمه حتى يتحقق الاخراج **قال** وشرطه عدم
الاستغراق ويجوز ان يكون المستثنى اكثر من الباقي **اقول** اجمع العلماء
على امتناع الاستثناء المستغرق كقولك له علي ثلاثة الا ثلاثة وقال بعضهم
شرط الاستثناء ان لا يكون اكثر مما بقي وقال القاضي شرطه ان لا يكون اكثر
ولا مساويا بل اقل والدليل على فساد الاول اجماع الفقهاء على ان من قال
لفلان علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد وعلى فساد الثاني قوله تعالى ان
عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وفي الحكاية عن ابليس
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ووجه الاستدلال ان الغاوين
اما ان يكونوا اقل من المخلصين او اكثر او مساويا وعلى جميع التقادير يلزم
فساد قوله والذي اراه ان هذا من مباحث العربية فليرجع الى اهلها وهم
قد اتفقوا على ان المستثنى لا يكون اكثر من الباقي واختلفوا في المساوي
واما قول الفقهاء فان ارادوا ان استثناء الاكثر جائز لغة فلا نقبل قولهم
فيه وان ارادوا انه ليس لغة لكن لو اتفق يكون حكمه ذلك فهو حق

[Margin note, partly illegible:] ... ان الا ... دعوى ... اكثر ... المستثنى ...

قال واذا ورد عقيب الاثبات افاد النفي اجماعا واذا ورد عقيب
النفي افاد الاثبات خلافا للحنفية لنا لو لم يكن كذلك لم يكن قولنا لا اله
الا الله موجبا لثبوت الالهية والاجماع دل على تمام الاسلام به **اقول**
الاستثناء من الاثبات نفي بالاجماع كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما فيكون لبث خمسين عاما منفيا وكذلك الاستثناء من النفي اثبات
كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
فيكون سلطنته على الغاوين مثبتة خلافا لابي حنيفة دليلنا انه لو لم يكن
الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن لا اله الا الله مثبتا للالهية والتالي باطل
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وكذا بطلان التالي لان المسلمين اجمعوا
على ان من قال لا اله الا الله فقد تم اسلامه لانه اثبت الالهية ونفي الالهية
من غيره احتج ابو حنيفة بان بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالاثبات واسطة
وهو عدم الحكم ومقتضى الاستثناء ليس الا الرجوع عن الحكم السابق و
ذلك لا يستلزم الحكم بالاثبات اذا كان الحكم السابق نفيا بل يستلزم
عدم الحكم بالنسبة الى المستثنى والجواب انه وان كان بين الحكمين واسطة
وهي عدم الحكم لكن ليس بين النفي والاثبات واسطة قطعا فح يلزم

من الاستثناء من النفي الاثبات واي اصل انا لا نقول ان المستثنى مستثنى عن الحكم بالنفي ويحكم بالاثبات في المستثنى بل نقول انه مستثنى عن النفي و يلزم من الاستثناء عن النفي الاثبات وليس لنا انكار ذلك ثم نطالبه بالفرق بين النفي والاثبات اذ دليله بعينه ناهض في الاستثناء من الاثبات

قال واذا تعدد الاستثناء فان كان بحرف العطف كان الجميع راجعا الى المستثنى منه وان كان بغيره فكذلك ان كان الثاني اكثر من الاول او مساويا له والا عاد الى الاول لقربه

اقول اذا تعدد المستثنى مع اتحاد الجملة فاما ان يكون بعطف بعضها على البعض او لا يكون فان كان الاول نحو قوله علي عشرة الا ثلاثة والا اثنين فاتفقوا على ان الكل يعود الى الاول وكذلك اذا لم تتكرر الا نحو الا ثلاثة واثنين والثاني لا يخلو اما ان يكون المستثنى الثاني اقل من المستثنى الاول او كان الثاني نحو قولك له علي عشرة الا ثلثة الا اربعة او له علي عشرة الا ثلاثة الا ثلثة فكذلك ايضا يعود الى المستثنى منه الاول لتعذر عوده الى المستثنى وان كان الاول كقوله له علي عشرة الا خمسة الا ثلاثة فالحق حمله على المستثنى لكونه اقرب اللهم الا اذا كان ثمة قرينة دالة على رجوعه الى المستثنى منه ان قيل لم لا يجوز ان

لا فان ص

يعود

يعود اليهما معا قلنا لا يجوز ذلك لانه لا بد من التغاير بين المستثنى والمستثنى منه بالنفي والاثبات لما تقدم من ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وح يلزم التناقض في المستثنى الثاني لانه من حيث انه مستثنى من الاثبات يجب ان يكون نفيا ومن حيث انه مستثنى ايضا من النفي يجب ان يكون اثباتا

قال واذا ورد عقيب الجمل اختص بالاخيرة وقال الشافعي يعود الى الجميع وقال السيد المرتضى بالاشتراك لنا انه على خلاف الاصل فترك العمل به في الاخيرة لدفع محذور الهذرية وللقرب فبقي الباقي على الاصل ولان الاستثناء عقيب مثله يعود اليه دون المستثنى منه ولان الظاهر عدم الاشتغال من الجملة قبل استيفائها

اقول اختلف الاصوليون في الاستثناء الوارد عقيب الجملتين او الجمل فقال ابو حنيفة انه يعود الى الجملة الاخيرة مطلقا وقال الشافعي انه يعود الى كل ما تقدم من الجمل وقال المرتضى هنا انه مشترك اي انه لا تعيين وضعه للجملة الاخيرة او للكل بل هو لهما على سبيل الاشتراك لانه ورد استعماله على الوجهين والاستعمال يدل على الحقيقة وقال القاضي من الجمهور بالتوقف وهو عدم الحكم بشيء واختار المصنف مذهب

ابي حنيفة واستدل عليه بادلة وتقرير الاول ان الاستثناء على خلاف الاصل لان الاصل اجراء العام على عمومه خالفنا هذا الاصل في الجملة الاخيرة لان لا يكون الاستثناء هذرا وبقي الباقي على اصله وخصصنا بالاخيرة لما ثبت في علم العربية اعتبار القرب وتقرير الثاني ان الاستثناء عقيب الاستثناء يرجع الى المستثنى دون المستثنى منه اذا كان اقل منه كما تقدم فيجب ان يكون ههنا ايضا كذلك قياسا عليه دفعا للاشتراك وتقرير الثالث انه كما ان السكوت بعد الجملة يدل على تمام غرض المتكلم كذلك اشتغاله الى جملة اخرى يدل ظاهرا على تمام غرضه من الجملة الاولى و اذا ثبت ذلك فنقول لما اشتغل المتكلم عن الجملة الاولى ولم يستثن دل على انه لم يرد الاستثناء واعلم ان هذه الادلة ضعيفة والاقرب التفصيل وهو ان يقال ان الجملتين اما ان يكونا من نوع واحد او لا والاول اما ان يكون احديهما متعلقة بالاخرى او لا فان كانت متعلقة فالاستثناء يرجع الى الجميع سواء كان حكم الاولى مضمرا في الثانية كقولك اكرم ربيعة ومضرا الا الطوال او اسم الاول مضمرا في الثانية كقولك اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال وان لم يكن متعلقة فالاستثناء يرجع الى الاخيرة سواء كانتا

فتختلف

مختلفتي الاسم والحكم كقولك اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال او متفقتي الاسم مختلفتي الحكم كقولك اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا القصار واما القسم الثاني وهو ان يكون نوع الكلام غير متحدة فاما ان يكون القضية واحدة او مختلفة فان كانت واحدة فالاستثناء يعود الى الجميع كقوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان قوله الا الذين تابوا يعود الى قوله فاجلدوهم والى قوله فلا تقبلوا لهم شهادة والى قوله هم الفاسقون ولو اتى عقيب كل استثناء لكان ركيكا وان كانت القضية غير واحدة فالاستثناء يعود الى الاخيرة كقولك اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل هذه البلدة الغلانية والاصل ان الجمل اما متحدة بالنوع او مختلفة فان كانت متحدة فان كان بينها تعلق فالاستثناء يعود الى الجميع و ان لم يكن فالى الثاني وان لم يكن متحدة فان كانت القضية واحدة فالاستثناء يعود الى الجميع والا فالى الثانية قال البحث

السادس في الشرط والصفة والغاية الشرط ما يتوقف عليه تاثير
المؤثر وله صيغتان ان ويختص بالمحتمل واذا ويدخل عليه وعلى
المتحقق فاذا تعقب الجمل رجع الى الجميع وقيل بالاخيرة والاولى
تقديمه لفظا وان جاز تاخيره **اقول** الشرط ما يتوقف عليه
تاثير المؤثر وانما قال تاثير المؤثر ولم يقل المؤثر لان ما يتوقف
عليه المؤثر اعم من ان يكون شرطا او علة او جزءا او ذلك كالاحصان
فان الزنى يؤثر في حصول الرجم بشرط الاحصان وله صيغتان
ان واذا والفرق بينهما ان ان يختص بالمحتمل كقولك انت طالق
ان دخلت الدار ودخول الدار محتمل واذا يستعمل في المحتمل كقولك
اكرمك اذا دخلت الدار والمتحقق كقولك انت طالق اذا احمر البسر
واذا تعقب الشرط للجمل كقولك اعط الفقهاء واكرم الادباء و
اتفق على المتكلمين ان دخلوا الدار يعود الى الجميع بالاتفاق للحنفية
والشافعي هاهنا وقال بعض الادباء انه يعود الى ما يليه حتى لو تقدم
يعود ايضا الى ما يليه والاقرب عندي انه لا فرق بين الشرط و
الاستثناء فوجب الرجوع الى التفصيل المتقدم في الاستثناء

يختص ح

بالمحتمل

واعلم

واعلم انه يجوز ان يتقدم الشرط وان يتاخر وهل يكون الاولى التقدم
الاقرب ذلك خلافا للفراء والدليل عليه ان الشرط متقدم طبعا فيستحق
التقدم وضعا **قال** واما الصفة فان كانت عقيب جملة واحدة
عادت اليها وان كانت عقيب اكثر فان تعلقت احديهما بالاخرى
عادت اليهما معا والا فالاقرب عودها الى الاخيرة **اقول** الصفة
اما ان يكون واردة عقيب موصوف واحد او اكثر والاول انه لا شك
انه يعود اليه كقولك اعتق رقبة مؤمنة والثاني اما ان يكون بين
الموصوفات تعلق اولا والاول كقولك اكرم العرب والعجم المؤمنين
فالصفة يعود الى الجميع والثاني كقولك اكرم العلماء وجالس الفقهاء
الزهاد فان كان ثم قرينة دالة على عودها على الجميع وجب والا اختص
بما يليها مراعاة للقرب **قال** واما الغاية فهي نهاية الشيء وصيغتها
حتى والى والحكم فيما بعدها مخالف لحكم ما قبلها ان كانت منفصلة
بمنفصل محسوس والا فلا **اقول** غاية الشيء هي نهايته ومقطعه
ولها صيغتان الى وحتى واختلفوا في ان ما بعد صيغة الغاية هل
يدخل في حكم ما قبلها اولا فقال محققوا الادباء ان ما بعد حتى يدخل

الى ظ

وما بعد الى لا يدخل قال المص ان الغاية اذا كانت منفصلة عن ذي الغاية
بمنفصل محسوس كقوله تعـ ثم اتموا الصيام الى الليل وجب ان لا يدخل
في الحكم وان لم يكن منفصلة بمنفصل محسوس كقوله تعـ فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وجب ان يدخل لانه لما لم يكن المرفق
منفصلا عن اليد بمنفصل حتى لم يكن تعيين بعض المفاصل اولى
من بعض فوجب دخوله لدفع التحكم **قال** البحث السابع في
التخصيص بالادلة المنفصلة اما التخصيص بالعقل نحو قوله تعـ والله
خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء **اقول** لما فرغ من
التخصيص بالادلة المتصلة شرع في التخصيص بالادلة المنفصلة
والادلة المنفصلة على قسمين عقلي ونقلي والعقلي على قسمين الاول ما
علم بضرورة العقل كقوله تعـ الله خالق كل شيء وقوله واوتيت من
كل شيء فان الضرورة قاضية بانه تعـ لا يقدر على ذاته تعـ مع ان
لفظ شيء اعم من ان يكون نفسه او غيره وكذلك نعلم بالضرورة
انها لم تؤت السماوات والارض وكثيرا ما بينهما وشبه ان يكون
هذا الثاني تخصيصا بالحس والثاني ما علم بالنظر والاستدلال

بمنفصل

كقوله تعـ

كقوله تعـ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانا
خصصنا الآية بالصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهم ومنازعة من
قال ان العقل لا يكون مخصصا منازعة لفظية لموافقته ايانا من حيث
المعنى **قال** واما التخصيص بالنقل فاقسام احدها تخصيص
الكتاب بالكتاب وهو جائز خلافا للظاهرية كقوله تعـ والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء مع قوله تعـ واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن **اقول** التخصيص بالنقل على اقسام اولها تخصيص
القرآن بالقرآن وهو جائز خلافا للظاهرية ودليلنا الوقوع وهو
يدل على الجواز وذلك ان قوله تعـ واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن مخصص لقوله تعـ والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة
قروء ان قيل يجوز ان يكون زوال الزائل على جهة النسخ
قلنا لو كان كذلك فقد حصل الغرض ايضا لان كل من يجوز
نسخ القرآن بالقرآن جوز تخصيص القرآن بالقرآن فلو جوز
النسخ دون التخصيص لكان خارجا عن الاجماع واحتج الخصم
بان القرآن لو كان مخصصا لكان مبينا لكن المبين هو النبي صلعم

بالتواتر

اولها

تبيين للناس ونحن نعارضه بقوله تعـ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء قال الثاني تخصيصه بالسنة المتواترة جائز خلافا لبعض
الشافعية كقوله صلعم القاتل لا يرث في تخصيص قوله تعـ يوصيكم الله
في اولادكم وكتخصيص آية الجلد برجم المحصن اقول ثاني الاقسام
تخصيص القران بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا اتفاقا ولم اعرف
فيه خلافا وقد زل قدم الشيخ ههنا حيث ذكر الخلاف والدليل على
الجواز الوقوع وهو قوله تعـ يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ
الانثيين مخصوص بقوله صلعم القاتل لا يرث وقوله صـ لا يتوارث
اهل ملتين وكذلك قوله تعـ الزانية والزاني الآية مخصوص
بما تواتر عنه صـ من رجم المحصن وكذلك يجوز تخصيص السنة
بالكتاب خلافا لبعض الناس دليلنا انهما دليلان اجتمعا فاما
ان يعمل بهما او لا يعمل بهما او رجح العام على الخاص او بالعكس و
الثلثة الاول بط فبقي الرابع وهو المطـ قال الثالث
تخصيصه بالاجماع وهو جائز للاجماع على تخصيص العبد من آية
الميراث ومن آية الجلد اقول ثالث الاقسام تخصيص

الكتاب والسنة بالاجماع وهو جائز بدليل الوقوع فانهم خصصوا
آية الميراث بان العبد لا يرث بالاجماع وكذلك خصصوا
آية الجلد بان العبد كالامة في تنصيف الجلد واما الاجماع فلا يخصص
بالقرآن والسنة لان الاجماع على الحكم العام مع ما سبق من ان
المخصوص خطا قال الرابع تخصيصه بفعله جائز ان كان حكم
العام متناولا له ويثبت ان حكم غيره مثل حكمه وان كان غير متناول
له كان مخصوصا في حق غيره ان ثبت ان حكم غيره حكمه والا فلا
اقول رابع الاقسام تخصيص القران والسنة المتواترة بفعله
عليه سلام الله وآله وهو جائز لان العام اما ان يتناول النبي صلعم
او لم يتناول فان تناوله كان فعله صـ مخصصا لذلك العموم في حقه
وكذلك في حق غيره ان ثبت ان حكم غيره مثل حكمه وان لم يتناول
فاما ان يثبت ان حكم غيره كحكمه او لا يثبت فان ثبت كان فعله صـ
مخصصا في حق ذلك الغير لا باستقلاله بل بانضمام ذلك الدليل اليه
وان لم يثبت لم يكن ذلك الفعل مخصصا البتة قال الخامس
تخصيصه بخبر الواحد جائز لانهما دليلان تعارضا فتقدم الاخص

جمعا بين الدليلين وقد وقع كما في تخصيص اقتلوا المشركين بقوله سنوا
بهم سنة اهل الكتاب والسيد المرتضى منع في ذلك لان خبر الواحد
ليس بحجة عنده اقول خامس الاقسام تخصيص الكتاب
بخبر الواحد فقال ابو حنيفة والشافعي ومالك بالجواز وقال قوم
بالمنع مطلقا منهم الشريف المرتضى مثلا لان خبر الواحد ليس بحجة
عنده فكيف اذا عارض القران وقال عيسى بن ابان ان كان العام
مخصوصا قبل ذلك بقطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان مخصوصا
بمنفصل جاز والا فلا واستدل المصنف على الجواز بوجهين الاول ان كل
واحد من القران وخبر الواحد دليل ولا يجوز العمل بهما لان الغرض
تعارضهما ولا الغاؤهما فبقي ان يعمل باحدهما لكن تقديم العام على
الخاص يقتضي الغاء الخاص بكليته وتقديم الخاص بتخصيص العام لا
يقتضي الغاء العام بكليته فيكون اولى الثاني ان ذلك وقع والوقوع
دليل الجواز اما انه وقع فلان الصحابة قد خصصوا قوله تعالى اقتلوا
المشركين في المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب
لا يقال هذان ضعيفان اما الاول فلان خبر الواحد مظنون والكتاب

مقطوع ولا يرفع المقطوع بالمظنون واما الثاني فلان الصحابة اما ان
يكونوا اجمعت عليه او ما اجمعت فان كان الثاني فقط سقط وان كان
الاول فلم لا يجوز ان يكون المخصوص هو الاجماع فان قلت الاجماع لا بد
له من سند قلت نعم لكن لم قلت ان هذا هو السند لم لا يجوز ان يكون
هذا الخبر متواترا عندهم ثم صار واحدا عندنا لانا نجيب عن الاول
بان خبر الواحد وان كان مظنونا في نفسه لكنه مقطوع في دلالته فعارض
عموم القرآن لان العام وان كان مقطوعا في نفسه لكنه غير مقطوع في
دلالته وايضا يجوز رفع المقطوع بالمظنون كالبراءة الاصلية التي
رفعها الخبر الواحد وعن الثاني بانا نقول اجمعت الصحابة عليه لاجل الخبر
الواحد بالظاهر والجواز لو فتح بابه يتعذر اثبات كثير من الادلة الشرعية
قال السادس لا يجوز تخصيصه بالقياس لان القياس عندنا
بط على ما ياتي فكيف اذا عارض القران اقول سادس الاقسام
تخصيص الكتاب والسنة بالقياس اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة والشافعي
ومالك وابو الحسين البصري والاشعري بالجواز وقال الجبائي وابو هاشم
اولا بالمنع ومنهم من قال بالتفصيل وذلك من وجوه متعددة و

المخصص

مظنون

هذه المسئلة ساقطة عندنا لما يأتي من ان القياس ليس بحجة من الشرع
فكيف اذا عارض القرآن او السنة وما كان ينبغي للمص ان نذكرها ههنا
لانه تعرض لاقسام التخصيص بالادلة المنفصلة ولا شك ان المقسوم
يجب صدقه على الاقسام اذ التقسيم ضم الكلي الى جزئياته قال
السابع يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لان العمل بهما وتركهما
وترك الخاص بط بالاجماع فتعين ما قلناه اقول سابع الاقسام
تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو جائز لانهما دليلان
وردا فاما ان يعمل بهما او لا يعمل بواحد منهما او يعمل بالعام او الخاص و
الاقسام الثلاثة الاول بط بالاجماع فبقي الرابع وهو المط قال
فائدة اذا ورد خبران عام وخاص واقترنا كان الخاص مخصصا للعام
وكذا ان ورد الخاص متاخرا قبل حضور وقت العمل بالعام وان كان
بعده كان نسخا وان تاخر العام فعند ابي الحسين يبنى العام على الخاص
لان الخاص اقوى دلالة وعند ابي حنيفة العام ناسخ لان مع التعارض
يعمل بالاخير وان جهل التاريخ يتوقف ابو حنيفة لتردد الخاص بين كونه
منسوخا ومخصصا وناسخا اقول اذا ورد عام وخاص لايخ

اما ان

اما ان يكون التاريخ معلوما او لا يكون معلوما فان كان معلوما فلا يخ
عن اقسام ثلثة احدها ان يكون زمانهما واحدا مثل ان يقول في الخيل
زكوة ويقول عقيبه ليس في ذكور الخيل زكوة فالخاص ههنا مخصص
للعام خلافا لقوم قالوا ان ذلك القدر من العام يصير معارضا للخاص
لنا ان الخاص اقوى في دلالته على معناه من العام لان العام يجوز اطلاقه
من غير ارادة ذلك الخاص اما الخاص فلا يجوز اطلاقه من غير ارادة
العام فيكون اولى بالتقديم وايضا العمل بالعام يوجب الغاء الخاص
بكليته والعمل بالخاص لا يوجب الغاء العام بكليته فيكون العمل بالخاص
اولى وثانيها ان يكون الخاص متاخرا عن العام وح اما ان يكون
قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فالاول يكون بيانا للتخصيص
ويجوز عند من يجوز تاخير بيان العام ولا يجوز عند من لم يجوز و
الثاني يكون ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد لا فيما قبل اذ
البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة وثالثها ان يكون العام متاخرا
عن الخاص فقال الشافعي وابو الحسين يبنى العام على الخاص وقال
ابو حنيفة وعبد الجبار ان العام يكون ناسخا للخاص حجة الشافعي

وابي الحسين فيما تقدم فيما اذا اقترنا وحجة ابي حنيفة من وجهين الاول
ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه كنا ناخذ الاحدث فالاحدث و
العام هو الاحدث فوجب العمل به والثاني بالقياس على ما اذا تاخر
الخاص بجامع انهما لفظان معلوما التاريخ تعارضا فوجب تسلط
الاخير على الاول مثل تسلط الخاص عند تاخيره واما اذا لم يكن
التاريخ معلوما فعند الشافعي تخصص العام بالخاص وابو حنيفة
يتوقف فيه وهو حسن على اصله لان الخاص متردد بين ان يكون
منسوخا ومخصصا وناسخا مقبولا وناسخا مردودا وعند حصول
التردد يجب التوقف واحتج اصحاب الشافعي بان الخاص اما ان يتقدم
على العام او يتاخر عنه او يقارنه وقد ثبت تخصيص العام بالخاص
على التقديرات الثلث فوجب ان يكون الحكم كذلك عند الجهل بالتاريخ
وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون الخاص واردا بعد حضور وقت
العمل بالعام المتقدم وح لا يكون مخصصا بل نسخا والاولى لهم
الاحتجاج بالاجماع الطاري فان الفقهاء الان يخصصون اعم
الخبرين باخصهما مع عدم علمهم بالتاريخ قال البحث الثاني

فيما ظن

فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وهو سبعة الاول السبب ليس
مخصصا خلافا للشافعي لوجود المقتضي للعموم وهو لفظه وخصوص
السبب لا يصلح للمانعية لانه لو صرح وقال عليكم بالعام كان جائزا
ولان الظهار واللعان وغيرهما وردت على اسباب مع عمومها
اقول لما فرغ من اقسام المخصصات شرع في اقسام ما ظن
انه مخصوص وليس بمخصص وهو سبعة اولها السبب اعلم ان الحكم
المستقل اذا ورد بسبب كالسؤال مثلا اما ان يكون مساويا للسبب
او اخص او اعم فالاول لا اشكال فيه والثاني يجوز بثلث شرائط الاول
ان يكون في المنطوق تنبيه على المسكوت كما لو سئل عن جواز استعمال
ماء البحر فيقول يجوز الوضوء به والثاني السائل من اهل الاجتهاد والثالث
عدم فوات المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد واما الثالث فهو
ان يكون اعم من السبب كما لو سئل عن جواز الوضوء بماء البحر فيجيب
بجواز الاستعمال فالمص اختار ان خصوص السبب لا يقتضي خصوص
الحكم خلافا للشافعي والمزني وابي ثور واستدل عليه بوجهين الاول
ان المقتضي لعموم الحكم قائم والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون معارضا

فثبت العموم اما الاول فلان المقتضي للعموم انما هو اللفظ العام وهو قائم
واما الثاني فلان المعارض ليس الا خصوص السبب باتفاق الخصم ولا
منافاة بين خصوص السبب وعموم الحكم ولذلك لو صرح الشارع بعموم
الحكم لم يحكم بالمنافاة واذا لم يكن منافيا لم يكن معارضا الثاني ان
السبب لو كان مخصصا لما اطرد ولكنه لم يطرد والملازمة ظاهرة
وبطلان اللازم ان حكمي اللعان والظهار عامان بالاتفاق مع ورودهما
بسببين خاصين باجماع الامة واعلم ان الخلاف انما هو فيما لو كان
الحكم مستقلا اما لو كان مفتقرا الى السبب فلا خلاف في خصوص الحكم
سواء كان افتقاره لامر يرجع الى اللفظ كقوله صلعم اذا سئل عن
بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا او لامر
يرجع الى العادة كقولك والله لا اكلت في جواب من قال كل عندي فان
هذا الجواب وان كان مستقلا من حيث اللفظ غير ان العرف
مقتض لعدم استقلاله قال المصنف الثاني مذهب الراوي
ليس بمخصص خلافا لابن ابان لاحتمال اسناده الى ما ليس بحجة وقد اخطا
في ظنه اقول الثاني مذهب الراوي ليس بمخصص وهو قول

ان في

الشافعي فانه قال ان حمل الراوي الخبر على احد محتمليه صرت الى قوله وان
ترك الظاهر لم اصر الى قوله خلافا لاصحاب ابي حنيفة والحنابلة وعيسى
ابن ابان مثاله خبر ابي هريرة في ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب
سبعا فانهم خصصوه بمذهب ابي هريرة ومنهم من قال ان وجد
في الخبر او في الاصول ما يخصصه لم يخصص بمذهب الراوي والا خص
بمذهبه لنا يحتمل انه خصصه بشيء ظنه دليلا وقد اخطا في ظنه احتج
الخصم بان تخصيصه الخبر اما ان يكون لا عن طريق او عن طريق محتمل
او عن طريق قاطع والقسمان الاولان باطلان فبقي الثالث و
هو المط اما بطلان الاول فلانه يقدح في عدالته والقدح في عدالته
يوجب القدح في متن الخبر واما الثاني فلان الطريق لو كان محتملا لاظهره
لازالة التهمة عن نفسه والشبهة عن غيره والجواب انما يجب
اظهار الدليل المحتمل عند المعارضة ولعله لم يتفق المناظرة او اظهره
لكنه لم ينقل او نقل لكنه لم يشتهر واعلم ان مخصص الخبر بمذهب الراوي
يطرد ذلك في الصحابي وغيره وبعضهم يفرق فيخصص بمذهب
الراوي دون مذهب الصحابي قال لا يجوز تخصيص العموم

المناظرة

بذكر بعضه لعدم التنافي والمفهوم ليس بحجة خصوصا مع معارضة العموم له
اقول ثالث الاقسام لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه مثاله قوله صلعم
ايما اهاب دبغ فقد طهر لا يخصص بقوله في جلد شاة ميمونة دباغها
طهورها خلافا لابي ثور لنا ان المقتضي للعموم باق وهو عموم اللفظ
والمعارض لا يصلح للمعارضة اذ لا منافاة بين الكل والبعض احتج
الخصم بان تخصيص البعض بالذكر يدل على نفي ما عداه بدليل الخطاب
والجواب المنع من صحة دليل الخطاب ومع التسليم فالتمسك بالعموم
اولى قال الرابع العادة غير مخصصة الا التي تقع في زمانه صلعم
ويقدرهم عليها لان فعل العبد ليس حجة على الشارع اقول رابع
الاقسام لا يجوز تخصيص العام بالعادة كما اذا كان عادة الانسان
تناول طعام خاص فورد خطاب بتحريم الطعام لا يخص العام بالطعام
المتناول خلافا لابي حنيفة بل يعم كل الطعام اللهم الا ان يعلم كونها
حاصلة في زمان النبي صلعم وقررهم عليه لكن المخصص ح في التحقيق
هو تقرير النبي صلعم لا العادة دليلنا ان المقتضي للعموم هو اللفظ
وهو قائم والعادة لا تصلح للمعارضة لان الشرع حاكم على العادة

الشرع

مطلق

مطلق فلو جعل العادة دليلا لدار قال الخامس المخاطب لا يخرج عن
عموم الخطاب نحو قوله تع وهو بكل شيء عليم اقول خامس الاقسام
لا يجوز تخصيص العام بالمخاطب لان المقتضي لدخول المخاطب قائم
وهو اللفظ وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه كقوله تع وهو بكل شيء عليم و
اعلم ان الخطاب لو كان امرا كان قول القائل من دخل داري فاكرمه
يخرج المخاطب بقرينة الامر ولم يفصل المص قال السادس الخطاب
المتناول للرسول صلعم وللامة لا يختص بالامة لعموم اللفظ اقول سادس
الاقسام لا يجوز تخصيص العام المتناول للرسول صلعم والامة باخراج الرسول صلعم
مثل قوله تع يا ايها الناس وقال قوم يخص لان منصب النبوة يقتضي
افراده بالذكر وهو ضعيف لان المقتضي قائم ولا مانع من دخول النبي صلعم
وقال الصيرفي ان كان الخطاب مصدرا بالامر بالتبليغ يختص به والا فلا
وهو قريب قال السابع عطف الخاص على العام لا يقتضي التخصيص
خلافا للحنفية كقوله صلعم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لان
العطف لا يقتضي الاشتراك من كل الوجوه اقول سابع الاقسام لا
يجوز تخصيص العام بعطف الخاص عليه خلافا للحنفية مثاله قوله عليه السلام

لا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده وقالت الحنفية المراد
لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر والمراد بالكافر الثاني هو الحربي بالاتفاق
فوجب ان يكون الكافر الاول ايضا حربيا تسوية بين المعطوف و
المعطوف عليه فلذلك قالوا يقتل المسلم بالذمي وقالت الشافعية لا
يقتل فيكون ذلك تخصيص العام بعطف الخاص عليه والجواب ان لا نسلم
ذلك الاضمار اي اضمار الكافر ان قالوا ليستقيم الكلام قلنا الكلام
مستقيم من دونه لجواز ان يكون المراد لا يقتل ذو عهد اذا كان في عهده
ويقتل لو خرج عن عهده لم قلتم انه غير مراد سلمنا اضماره لكن لا نسلم
انه اذا كان المراد من الكافر الثاني الحربي يجب ان يكون الاول كذلك قوله
لتسويه للمعطوف والمعطوف عليه قلت العطف لا يقتضي التسوية
في جميع الوجوه بل يقتضيها في الحكم فقط وذلك حاصل ههنا واعلم انه لو
جوز اضمار الكافر يجب ان يكون الكافر الاول ايضا حربيا لكن لا من جهة العطف
بل من جهة ان الكافر الاول كالمفسر للثاني للمضمر والمفسر يجب ان يكون
مثل المضمر والا لم يكن مفسرا ونظيره قوله تعالى ان الله بريء من المشركين
ورسوله وجب ان يقدر ورسوله بريء ولا يجوز تقدير خبر آخر لانه انما قدر

تعويلا على دلالة ما تقدم عليه فوجب ان يكون مثله قال البحث التاسع
في حمل المطلق على المقيد ان كان الحكم المطلق مخالفا للحكم المقيد لم يحمل المطلق
على المقيد وان ماثله فان اتحد السبب حمل المطلق عليه وان اختلف لم يجب
الحمل الا بدليل منفصل وقال بعض الشافعية تقييد احدهما يقتضي تقييد
الآخر لفظا وهو خطأ لانه لو قال الشارع اوجبت اي رقبة كانت
في الظهار لم ينافه التقييد بالايمان في القتل اقول اذا ورد مطلق و
مقيد لا يخلو اما ان يختلف الحكم او لا يختلف والاول لا خلاف في ان المطلق
لا يقيد بالمقيد كقوله تعالى آتوا الزكوة وقوله اعتق رقبة مؤمنة الا في صورة
واحدة كما اذا قال في كفارة الظهار اعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة
كافرة فانه لا خلاف في مثل هذه الصورة ان المقيد يقيد المطلق بالمسلمة
والثاني لا يخلو اما ان يكون السبب واحدا او لا فالاول كما لو قال مثلا في كفارة الظهار
اعتقوا رقبة ثم قال اعتقوا رقبة مسلمة وجب تقييد المطلق بالمسلمة
لان الآتي بالمطلق ليس بآت بالمقيد والآتي بالمقيد آت بالمطلق فيكون
اولى لانه جمع بين الدليلين وانما قلنا ان الآتي بالمطلق لان المطلق جزء
من المقيد والآتي بالكل لا محالة يكون آتيا بالجزء لا يقال لا نسلم ان المطلق جزء من

بالمقيد آت ص

احدهما وثانيهما ما لم يكن مستغنيا في الاصل لكن طرء عليه البيان نحو اقيموا
الصلوة وجمع بين المعنيين ما يستقل في الدلالة على المراد فان كان ذلك
الاستقلال لازما له فهو المعنى الاول وان كان طاريا فهو المعنى الثاني ولا فرق
بين البيان والتفسير ولا بين المبين والمفسر وقوله المجمل الى آخره
تعريف المجمل في عرفهم وقال في نعت ليخرج نحو صل ركعة فانه ليس بمجمل عندهم
لان الركعة المامور بها ليست بعينه عند الامر والمجمل ينبغي ان يكون معينا
عند المتكلم وقوله واللفظ لا بعينه ليخرج ما كان متعينا عند المتكلم و اللفظ
يدل على التعيين فانه ليس بمجمل واعلم انه لو نصب معينا لم يكن صحيحا لم يلزم
التناقض بل يجب ان يرفع ليكون خبر مبتدا محذوف اي هو معين و
النسخ التي عندي نقلتها من نعليقه وهذا اللفظ منصوب فيها
قوله التاويل الى آخره تعريف للتاويل وهو يتضح بالمثال فان قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم يحتمل ان يكون المراد من اليد القدرة ويحتمل ان يكون
الجارحة والاحتمال الاول مرجوح بالنسبة الى اللفظ وهو يتقوى بالدليل العقلي
بحيث يكون راجحا مع ذلك الدليل فهذا الاحتمال المرجوح من حيث اللفظ
الراجح بدليل آخر عقلي او سمعي هو التاويل وانما قال اغلب على الظن ليشمل ما كان

ماولا بدليل قطعي وظني واعلم ان هذا التعريف منقول عن الغزالي وهو غير
صحيح من وجوه احدها ان التاويل ليس هو نفس الاحتمال الذي هو حمل
اللفظ عليه بل هو نفس حمل اللفظ عليه لاجل الدليل وثانيها انه غير جامع لانه
يخرج منه ما كان بدليل قطعي لانه لا يصير اغلب على الظن وثالثها انه اما ان
يعرف مطلق التاويل سواء كان مقبولا او غير مقبول لان التاويل ينقسم
اليهما كما يقال هذا تاويل بدليل وهذا بغير دليل او يعرف التاويل المقبول
ان كان الاول فلا شك ان التعريف لا يشمل القسم الآخر الذي بغير دليل
فيكون غير جامع وان كان الثاني فكان عليه ان يقيده والصحيح ان يقال ان
مطلق التاويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له وان اريد
تعريف التاويل الصحيح يزاد بدليل يعضده فقولنا الظاهر احتراز عن صرف
اللفظ المشترك عن احد مدلوليه الى الآخر وقولنا مع احتماله له احتراز عن صرف
اللفظ عن مدلوله الظاهر الى ما لا يحتمله اصلا فانه لا يسمى تاويلا وقولنا
بدليل يعضده احتراز عن التاويل من غير دليل فانه ليس تاويلا صحيحا و
قولنا بدليل يعم القاطع والظني فعلى ذلك تبين ان التاويل لا يتطرق الى
النص ولا الى المجمل وانما يتطرق الى الظاهر لا غير قال ثم المجمل قد يكون لفظا

المقيد بيانه ان الاطلاق ضد التقييد ولا شيء من الضد بجزء الضد الآخر والا
لزم اجتماعهما فلا يكون الضد ضدا الا انا نقول ان المطلق يطلق ويراد به الحقيقة
بشرط تجردها عن سائر المقيدات ويراد به الحقيقة من حيث هي هي من حيث
لا بشرط شيء والفرق حاصل بين اخذ الحقيقة مع شرط لا شيء وبين اخذها
لا بشرط شيء وضد المقيد هو المأخوذ بالمعنى الاول لا الثاني والجزء هو المأخوذ
بالمعنى الثاني والثاني وهو ان يكون السبب مختلفا كتقييد الرقبة في
كفارة القتل بالايمان واطلاقها في كفارة اليمين لم يجب تقييد المطلق بالمقيد
الا بدليل منفصل وهو مذهب الحنفية الا انهم لا يقيدونه بالقياس على
المقيد وقال محققوا الشافعية يجوز ان تقيد بالقياس على المقيد وقال
بعض الشافعية تقييد احدهما يوجب تقييد الآخر وهذا باطل اما الاول
فلان القياس ليس بحجة عندنا على ما يأتي واما الثاني فلان الشارع لو قال
في كفارة القتل اوجبت رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار اوجبت رقبة كيف
كان لم يكن بينهما تناقض وح تقييد احدهما لم يقتض تقييد الآخر احتجوا
بان القرآن كله كالكلمة الواحدة ولذلك لما قيد الشهادة بالعدالة في موضع
لم تحتج في تقييدها في سائر المواضع والجواب ان القرآن كله كالكلمة الواحدة

بطلق وص

في عدم التناقض لا في كل شيء والا لوجب تقييد جميع العمومات والمطلقات
بكل خاص ومقيد واما تقييد الشهادة في سائر الصور فبالاجماع **قال**
الفصل الخامس في المجمل والمبين وفيه مباحث **الاول** البيان هو الذي
دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد والمبين يطلق
على المستغني عن البيان وعلى ما ورد عليه بيانه والمجمل ما افاد شيئا معينا
في نفسه واللفظ لا يعينه والتاويل احتمال تعيين دليل يصير به اغلب على
الظن من الذي دل الظاهر عليه **اقول** البيان في اصل اللغة مصدر
بمعنى التبيين يقال بينت بيانا وتبيينا ونقله الفقهاء الى ما به يحصل
البيان من فعل او قول فهو عندهم ما ذكره المص وانما قال الذي دل ولم يقل
خطاب دل ليشمل القول والفعل وقوله بخطاب لا يستقل متعلق الجار والمجرور
بالمراد لا بدل ~~دال المراد~~ والا لزم ان يكون البيان غير مستقل في الدلالة
فيحتاج الى بيان آخر وانما قيد عدم الاستقلال بقوله بنفسه لانه يعرض له
الاستقلال بالبيان وقيده بالدلالة على المعنى لانه لو كان عدم الاستقلال الا من
هذه الجهة لا يسمى بيانا والمبين يطلق على معنيين احدهما ما ورد مستغنيا
عن البيان وهو ما كان مستقلا في الدلالة على المراد في الاصل نحو قل هو الله

باعتبار ارادة خلاف الظاهر منه كالعام المخصوص او لا كالمتواطي والمشترك وقد
يكون فعلا باعتبار عدم ما يدل على جهة وقوعه **اقول** المجمل اما ان يكون
قوليا او فعليا والاول باعتبار الاجمال على ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون
مجملا حال كونه مستعملا في موضوعه او في بعض موضوعه فالاول ان يكون
للفظ معان لم يمكن حمله على بعضها او من بعض فيحتاج الى البيان كالمشترك
نحو قوله تعالى ثلاثة قروء واما المتواطي فقد جعل المص من هذا القبيل والذي اراده
انه ليس بمجمل اذ يجب حمله على القدر المشترك وح لا اجمال اللهم الا اذا اريد
فرد معين من افراده وح يكون مجملا والثاني ان يكون اللفظ عاما قد خص
بمجمل سواء كان متصلا او منفصلا مثال المتصل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين وقوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم وان الله تعالى قد خص العام الاول بصفة الاحصان والثاني بما استثنى
عنه وهما مجملان محتاجان الى البيان ومثال المنفصل قوله تعالى اقتلوا المشركين
وقال النبي صلعم المراد بعضهم واعلم ان المص اطلق القول في ذلك وجعل
كل العام المخصوص مجملا سواء خص بمجمل او لا وفيه نظر والثالث ان الاسماء
التي علم ان ظواهرها غير مراده ويكون له مجازات لم يكن احدها اولى

الباقي وهذا القسم لم يذكره المص صريحا بل ايماء حيث قال او لا كالمتواطي
والمشترك واما الفعلي فهو ان الفعل من حيث هو فعل لم يدل على جهة وقوعه
من الوجوب والندب والاباحة ما لم تقترن به ما يدل عليها فالفعل اذا تجرد
عن القرينة يكون مجملا محتاجا الى ان يبين انه على اي وجه وقع من
وجوهه **قال** البحث الثاني يجوز ورود المجمل في كلام الله تعالى و
كلام الرسول صلعم لامكانه في الحكم ووقوعه فيهما **اقول** يجوز ورود
المجمل في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلعم خلافا لقوم قالوا المجمل ان لم يقصد
به الافهام فهو عبث وان قصد فاما ان يبينه او لا والاول اضاف للحكمة
لكونه تطويلا من غير فائدة لان التنصيص عليه افصح واسهل والثاني تكليف
ما لا يطاق والجواب انا نختار جوازه مع البيان والحكمة فيه استعداد المكلف
للامتثال فيثاب ولو سلم فعدم الاطلاع على الحكمة لا يدل على عدم الحكمة.
قال البحث الثالث في اشياء ليست مجملة وظن انها كذلك فمنها
التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان خلافا للكرخي لافادتهما المعنى
من تلك الذوات **اقول** اضافة التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة لا تقتضي الاجمال خلافا للكرخي فانه

احتج بان الحقيقة ليست بمرادة ههنا قطعا لان هذه الاعيان ليست
بمقدورة لنا فيكون المراد هو المجاز بان يضمر تحريم فعل من الافعال وليس بعض
الافعال اولى من بعض فاما ان يضمر الكل وهو قبيح لكونه اضمارا من غير حاجة
اليه او يتوقف في الكل وهو المط والجواب انا لا نم ان الحقيقة ليست بمرادة
لكن لا نم ان اضمار بعض الافعال ليس باولى من بعض فان العرف يقتضي اضمار
الفعل المطلوب من تلك الذوات فالمراد من تحريم الامهات تحريم الاستمتاع
منهن وفي تحريم الميتة تحريم اكلها والذي دل على هذا العرف اذا قيل
هذا الطعام حرام وهذه المراة حرام يسبق الفهم الى تحريم الاكل وتحريم وطيها
وسبق الذهن دليل الحقيقة وايضا قول النبي صلعم لعن الله اليهود حرمت عليهم
الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا اثمانها يدل على ان تحريم الشحوم افاد
تحريم جميع انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم في البيع والحاصل انه ان كان
ثمه عرف باضمار بعض الافعال وجب اضمار ذلك البعض وان لم يكن وجب
اضمار الجميع ولا اجمال على التقديرين **قال** ومنها قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
خلافا لبعض الحنفية لان الباء اما للتبعيض واما للقدر المشترك بين الجميع و
البعض ومعها لا اجمال **اقول** ذهب بعض الحنفية الى ان قوله تعالى وامسحوا

برؤسكم مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ويحتمل مسح بعضه من غير اولوية
وليس المراد بالمجمل الا ذلك وهذا بط لان الباء ههنا للتبعيض لانه لو لم يكن
للتبعيض لم يكن له معنى واللازم بط لان الاصل حمل ما ورد في قوله تعالى على
معنى وبيان الملازمة ان انتفاء سائر المعاني ظاهر سوى التعدية وهي ايضا منتفية
لان المسح متعد بنفسه والمتعدي بنفسه الى شيء لم يحتج الى حرف الجر ليتعدى
الى ذلك الشيء وايضا اذا قال قائل مسحت يدي بالمنديل ومسحت يدي براس
اليتيم يسبق الذهن الى التبعيض وسبق الذهن دليل الوضع اذا ثبت
هذا فنقول لا يخ اما ان يثبت مع ذلك الاستعمال في الكل او لا يثبت فان
ثبت وجب ان يحمل اللفظ على القدر المشترك بينهما اي بين الكل والبعض
احترازا من المجاز والاشتراك وان لم يثبت وجب ان يحمل على البعض فثبت
وجوب حمله اما على البعض او على القدر المشترك وعلى التقديرين لا اجمال.
قال ومنها الفعل المنفي خلافا لابي عبد الله البصري لان الاضمار لا بد منه
واضمار الصحة اولى لانه اقرب مجازا الى الحقيقة **اقول** اختلفوا
في قوله صلعم لا صلوة الا بطهور ولا صيام لمن لا يبيت الصيام ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ونحو ذلك فقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري ان ذلك

مجمل لان حرف النفي دخل على هذه الحقائق مع تحققها فلا يمكن صرف النفي اليها فلا بد
من اضمار حكم من الاحكام كالصحة والكمال اذ في اضمار كل احكامها مخالفة الدليل
فيجب الامتناع عنه والبعض ليس اولى فثبت الاجمال ومنع من ذلك
الباقون وهو الحق وبيانه يتوقف على مقدمة وهي ان اللفظ اذا ورد من
الشارع وجب حمله على حقيقته الشرعية فان لم يكن فعلى الحقيقة العرفية
فان لم يكن فعلى الحقيقة اللغوية فان كثرت الحقائق يحمل على حقيقة ضمت اليها
قرينة من القرائن وان لم يوجد قرينة ثبت الاجمال وكذلك اذا تعذر حمله على
الحقيقة ويكون له مجازات يحمل على اقرب مجازات تلك الحقيقة فان تساوت
المجازات ثبت الاجمال اذا ثبت هذه المقدمة فنقول وجب حمل هذه الالفاظ النافية
على حقائقها الشرعية ولو سلم تعذر ذلك يحمل على نفي الفائدة اذ هو المعهود
من عرف اللغة كما يقال لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولو سلم ايضا نفي
ذلك يحمل على اقرب المجاز الى الحقيقة وهي نفي الصحة لان نفي الصحة اشبه شيء بنفي
الحقيقة وعلى هذه التقادير لا اجمال **قال** ومنها آية السرقة ليست
مجملة في اليد ولا في القطع لان اليد موضوع للعضو الى المنكب فاستعماله
في البعض على سبيل المجاز واما القطع فهو الابانة **اقول** اختلفوا في

قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فقال بعضهم انها مجملة من
جهة اليد والقطع اما اليد فانها تطلق الى المنكب والى المرفق والى الكوع
وليس احد الاحتمالات اولى من الآخر فيكون مجملة واما في القطع فلان القطع
يطلق على الابانة وعلى الشق ويراد به الجرح كما يقال فلان برى القلم
فقطع يده وقال آخرون انها ليست مجملة اما اليد فلانها وان اطلقت على
ما ذكروه لكنها حقيقة الى المنكب مجاز فيما دونه ولذلك يصح ان يقال لما دون
المنكب بعض اليد فيكون ظاهرا في جملة اليد فلا يكون اليد مجملا واما
القطع فهو حقيقة للابانة والشق ايضا ابانة لكن ابانة ذلك الجزء المخصوص
وقولهم فلان قطع اليد في الشق مجاز في اليد اطلاق الكل على الجزء والقطع
مستعمل في حقيقته هكذا قيل والذي اراه انها مجملة من جهة اليد لا من
جهة القطع وبيانه ان الحقيقة ههنا غير مرادة بالاتفاق والا وجب
القطع الى المنكب فوجب حملها على بعض اليد وليس البعض اولى من البعض
بالنسبة الى اللفظ فثبت الاجمال لعدم الظهور لا يقال انما يثبت الاجمال
لو كان البعض بعينه مرادا وهو غير معلوم لانا نقول لو لم يكن بعينه مرادا
لثبت التخيير في قطع الابعاض ولم يثبت بالاجماع **قال** ومنها قوله صلعم

رفع عن امتي الخطاء والنسيان لان المراد منه رفع المؤاخذة **اقول** قال بعضهم
ان قوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه مجمل لان الخطاء واقع
ليس بمرفوع عنهم قطعا فوجب ان يكون المرفوع حكما من الاحكام وتقريره كما
تقدم والجواب ان المراد رفع المؤاخذة لان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك
الخطاء ينصرف عرفا الى رفع المؤاخذة فكذلك اذا قال الرسول صلعم ينصرف الى
رفع المؤاخذة في الاحكام الشرعية بحسب العرف **قال** البحث الرابع في تاخير
البيان قد وقع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والا لزم
تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد منع ابو الحسين من تاخير
البيان فيما له ظاهر قد استعمل في خلافه وزعم ان البيان الاجمالي كاف فيه وجوز
تاخير البيان فيما ليس له ظاهر الى وقت الحاجة والاشاعرة جوزوا التاخير
مطلقا احتج ابو الحسين بان القصد من الخطاب الافهام والا لكان عبثا فان
كان المراد افهام ظاهره مع عدم ارادته كان اغراء بالجهل وان كان غير
ظاهره مع عدم بيانه لزم تكليف ما لا يطاق **اقول** يمتنع تاخير بيان
كل ما يحتاج الى البيان عن وقت الحاجة باتفاق من لم يجوز تكليف ما لا يطاق
واما انه هل يجوز تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة او الى ما قبل ذلك

او لم يجز فذهب الجبائيان ومن تبعهما الى المنع من ذلك الا في النسخ فانهم جوزوا
تاخير بيانه وذهب الاشاعرة الى الجواز مطلقا وذهب ابو الحسين البصري
الى ان المحتاج الى البيان ان كان له ظاهر غير مراد وهو العام المخصوص والمطلق
المقيد والتكرار المنسوخ والاسماء المنقولة الى الشرع والنكرة اذا اريد بها
شيء معين فلم يجز تاخير البيان الاجمالي فيه عن وقت الخطاب ولا بد من بيانه
كان يقول اعلموا ان هذا الخطاب مخصوص وان هذا الحكم سينسخ ويجوز
تاخير البيان التفصيلي وان لم يكن له ظاهر كالمتواطي والمشترك فيجوز
ان يتاخر البيانان الاجمالي والتفصيلي الى وقت الحاجة وهذا التفصيل
اختاره من الشافعية ابو بكر القفال وابو اسحق المروزي وابو بكر الدقاق
وهو اختيار المص واحتج ابو الحسين على مدعاه بان المخاطب اما ان لا
يقصد الافهام بخطابه او يقصد الاول باطل لانه عبث وايضا لو جاز ذلك
لجاز خطاب العرب بالزنجية ولما كان هذا باطلا فكذلك مثله والثاني
اما ان يقصد افهام الظاهر او غير الظاهر والاول اما ان يريد الظاهر او
غير الظاهر والاول خروج عما نحن فيه لانه لم يحتج الى البيان والثاني
باطل لانه حينئذ يكون اغراء على الجهل والثاني وهو ان يقصد به افهام غير الظاهر

بط لانه يوجب تكليف ما لا يطاق **قال** احتجت الاشاعرة بان الله تعالى
كلف بني اسرائيل ذبح بقرة معينة لقوله تعالى انها بقرة ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي ثم انه تعالى ما بينها حتى سالوا وبقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه
ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والجواب انهما دلتا على تاخير البيان عن وقت
الحاجة وهو غير جائز اجماعا فلا بد من التاويل **اقول** ها ان حجتان للاشاعرة
على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الاولى ان الله تعالى امر بني اسرائيل
بذبح بقرة معينة لقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ولم يبينها لهم الا بعد
سؤالهم مرة بعد اخرى والدليل على ان البقرة كانت معينة قوله تعالى حاكيا
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها وقوله تعالى مجيبا
انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين انها بقرة
لا ذلول وهذه الكنايات عائدة الى البقرة التي امروا بذبحها وذلك يدل على كونها
معينة والثانية قوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم
ان علينا بيانه وثم للتراخي والمهلة باتفاق اهل اللغة وذلك هو المطلوب والجواب
ان الآيتين كما دلتا بظاهرهما على تاخير البيان عن وقت الخطاب كذلك
دلتا على تاخير البيان عن وقت الحاجة ولما كان هذا باطلا بالاجماع فكذلك

ذلك اما الاولى فلان وقت خطابهم بذبح بقرة كانوا محتاجين الى الذبح
ولذلك سالوا سؤالا بعد سؤال واما الثانية فلان الضمير ان عاد
الى بعض القرآن فلا دلالة فيها على محل النزاع وان عاد الى الجميع دل على جواز
التاخير عن وقت الحاجة ايضا ودل ايضا على احتياج جميع القرآن الى البيان
وذلك لم يقل به احد اذا ثبت ذلك فلا بد من تاويل الآيتين اما الاولى
فنقول ان المامور به في الكرة الاولى بقرة غير معينة ولذلك اتى بلفظ بقرة
منونة وما كانوا محتاجين الى البيان بل اي بقرة ذبحوها وقع الامتثال
للامر ثم لما سالوا نسخ الله تلك واوجب بقرة معينة بالصفات المذكورة
وهكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال لو ذبحوا اي بقرة ارادوا
لاجزأت لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم واما الثانية
فنقول لا نسلم ان لفظ ثم للتراخي في الجمل بل في المفردات سلمناه لكن لا نسلم
ان المراد تاخير مطلق البيان سواء كان تفصيليا او اجماليا ولم لا يجوز
ان يكون المراد من البيان البيان التفصيلي وذلك لا تنكره نحن **قال**
البحث الخامس يجوز ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع ما يخصصه خلافا
لابي علي وابي الهذيل لانه يجوز في المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم

الشايع في العقل ما يدل عليه عندهما فكذا هنا وقد سمعوا اقتلوا المشركين
ولم يسمعوا استنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين **اقول** اختلفوا
في انه هل يجوز ان يسمع الله المكلفين العام المخصوص ولم يسمع ما
يخصصه ام لا فقال النظام وابو هاشم والفقهاء يجوز خلافا لابي علي و
ابي الهذيل واستدل المصنف على الجواز بوجهين الاول ان الخصم سلم جواز ذلك
اذا كان المخصص هو العقل فقط اذ يجوز ان لا يخطر ببال المكلف المخصص في
ذلك الوقت فيجوز في المخصص النقلي قياسا عليه والجامع تمكن المكلف من معرفة
المراد في الصورتين والثاني الوقوع فان الله تعالى قال اقتلوا المشركين
ولم يسمع المخصص الا في زمان عمر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم سنوا بهم
سنة اهل الكتاب **قال** الفصل السادس في الافعال وفيه مباحث الاول
مذهبنا ان الانبياء صلوات الله عليهم معصومون عن البدعة والكفر
خلافا للفضلية وعن الكبائر خلافا للحشوية وعن الصغائر عمدا خلافا لجماعة
من المعتزلة وخطأ في التاويل خلافا للجبائيين وسهوا خلافا للباقين و
بالجملة فالعصمة واجبة في كل زمان وقد بينا ذلك في علم الكلام فلا حاجة
اليه هنا **اقول** العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث لا يختار المكلف

معه ترك الطاعة وارتكاب المعصية وهل يكون له قدرة على نقيض
اختياره الحق نعم خلافا لابي الحسن الاشعري لانه لو لم يكن له قدرة لم يستحق
المدح في عصمته ويبطل التكليف في حقه ولم يستحق الثواب وهذه
اللوازم باطلة قطعا ويعضده قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى
الي اذا ثبت ذلك فاعلم ان الناس اختلفوا في عصمة الانبياء عليهم
سلام الله فذهب الشيعة الى انهم معصومون عن الكفر والبدعة خلافا
لبعض الخوارج فانهم قالوا يجوز ان يبعث الله نبيا يعلم انه يكفر خلافا
للفضلية من الخوارج ايضا فانهم اعتقدوا ان اي ذنب فهو كفر وجوزوا
صدور الذنب عن الانبياء عليهم سلام الله وعن الكبائر خلافا للحشوية
فانهم جوزوا وقوع الكبائر عنهم وعن الصغائر عمدا خلافا لبعض المعتزلة
فانهم جوزوا ذلك وعن الخطاء في التاويل خلافا للجبائي وعن السهو
خلافا لباقي الناس والدليل على عصمتهم عن جميع ذلك انه لو بعث الله
نبيا غير معصوم لناقض غرضه واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان غرضه تعالى من بعثة الرسول ايصال الثواب الى الخلق بسبب امتثالهم
اوامره ونواهيه والامتثال لا يتم مع تجويز الذنب عنهم وايضا لو لم

يكونوا معصومين لكان منهم الامر ببعض ما لم يؤمروا به والنهي ببعض ما
امروا به وهذا يستلزم رفع الوثوق بالشرايع واما الآيات الدالة
على ذنبهم ظاهرا فيجب تاويلها لكونها معارضة للعقل وكل نقل عارضه
العقل وجب تاويله لان ترك العقل لتصحيح النقل يستلزم ابطال النقل
والعقل لكون النقل فرعا على العقل ولا يليق بهذا المختصر تاويلها و
للمرتضى كتاب مختص بهذا البيان سماه تنزيه الانبياء وهو في الشهرة
كالشمس فعليك تحصيله **قال** البحث الثاني في وجوب التاسي بالنبي
صلى الله عليه وآله وسلم والحق ذلك خلافا لقوم لنا قوله تعالى فاتبعوه
وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله اذا عرفت هذا فمعنى التاسي به انه اذا
فعل فعلا على وجه الوجوب يجب علينا ان نفعله على وجه الوجوب وان تنفل
كنا متعبدين بالتنفل وان فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته
وجاز لنا فعله هذا اذا علم وجه الفعل اما اذا لم يعلم وجه الفعل فقال ابن
شريح انه للوجوب في حقنا وقال الشافعي للندب وقال مالك للاباحة واكثر
المعتزلة على الوقف وهو اقرب لان عصمته تنفي القبح عنه والوجوب والندب و

زائدتان فالمشترك هو الجواز **اقول** اختلف الاصوليون في
وجوب التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومعناه انه اذا فعل
فعلا هل يجب علينا مثل فعله ام لا وليس الخلاف في الامور الجبلية
كالقيام والقعود ولا فيما علم اختصاصه به كوجوب الضحى ووجوب
الوتر والتهجد والمشاورة والتخيير في نسائه وصوم الوصال والزيادة
على اربع حرائر ولا فيما كان بيانا كقوله صلوا كما رايتموني اصلي و
خذوا عني مناسككم فانهما وقعا بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بل فيما عدا ذلك وهو اما ان
يكون صفته معلومة من الوجوب والندب والاباحة او لا يكون معلومة
فالقسم الاول يجب علينا ان نتاسى به ان كان فعله واجبا كنا متعبدين
بوجوبه وان كان ندبا كنا متعبدين بنفله وان كان مباحا كنا متعبدين
باعتقاد اباحته وجاز فعله وتركه خلافا لابي علي تلميذ ابي هاشم بن
خلاد من المعتزلة فانه قال بالوجوب في العبادات دون غيرها من المناكحات
والمعاملات واحتج ابو الحسين على الوجوب مطلقا بالقرآن والاجماع
اما القرآن فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والتاسي بالغير

في افعاله هو ان يفعله على وجه فعله وغيرها من الآيات الدالة على التاسي
واما الاجماع فلان الصحابة رجعوا الى افعاله عند الاشتباه كتقبيل الحجر
والقبلة للصائم واما اذا لم يعلم وجه الفعل فقد اختلفوا فيه فقال ابن
شريح وابو سعيد انه للوجوب في حقنا وقال الشافعي انه للندب وقال
مالك انه للاباحة وقال الصيرفية واكثر المعتزلة بالتوقف احتج القائلون
بالوجوب بالآيات الدالة على وجوب التاسي وهو سبع آيات مثل
ما آتاكم الرسول فخذوه وقوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وبالاجماع فان الصحابة
رجعوا الى افعاله وجوبا وان لم يعلموا انه صلى الله عليه وآله وسلم
فعلها على وجه الوجوب كما ان عمر قبل الحجر الاسود وقال اني لاعلم انك
حجر لا يضر ولا ينفع ولولا اني رايت رسول الله صلعم يقبلك لما قبلتك
وقال عليه سلام الله وآله لام سلمة حين سالها سائل عن قبلة الصائم
الا اخبرته اني اقبل وانا صائم واختلفوا في وجوب الغسل من
التقاء الختانين فسالوا عايشة فقالت فعلته انا ورسول الله صلعم
واغتسلنا ورجعوا الى قولها واحتج اصحاب الندب بان فعله ليس

براجح العدم لثبوت عصمتهم ولا بمساوي الوجود والعدم لان الاشتغال
بمثله عبث فبقي ان يكون راجح الوجود اما واجب واما مندوب
والوجوب منفي بالاصل فبقي الندب واحتج اصحاب الاباحة بانه صلى
الله عليه وآله وسلم اذا فعل فعلا علمنا انه اما متساوي الطرفين او
راجح الوجود والاول مطلوبنا والراجح اما واجبا ومندوب ولا
دلالة عليهما والاصل عدمهما فوجب الحمل على القدر المشترك بينهما وهو
الجواز واما الوقف بالحقيقة عائد الى القول بالاباحة لان التوقف
في الوجوب والندب لا يستلزم التوقف في الجواز بعد ثبوت العصمة
قال البحث الثالث في الترجيح بين القول والفعل اذا ورد خطاب
متناول للامة ثم فعل فعلا ينافيه وجب المصير الى القول وان كان متناولا
لنا وله وتراخى فعله صار منسوخا عنه وعنا للتاسي وان تناوله دوننا
كان منسوخا عنه وان كان الفعل متقدما وجب التاسي فان كان القول
متناولا له خاصة كان مخصصا له عن ذلك العموم وان تناول امته خاصة
كان حكم الفعل مخصصا به وان كان عاما لنا وله دل على سقوط حكم الفعل عنه
وعنا وان لم يعلم تقدم احدهما قدم القول لانه اقوى دلالة من الفعل

خلاف عادة قومه وقومه ما كانوا على شرع من الشرائع حتى يكون
عدم كونه على شريعة احد خلاف عادتهم ولو كان متعبدا بشرع احد حال
النبوة لوجب على علماء الاعصار في سائر الاعصار ان يرجعوا عند
الاشتباه الى تلك الشريعة لضرورة وجوب التاسي ولما كان اللازم
باطلا فالملزوم مثله وايضا يجب ان يعلم معاذا حين بعثه قاضيا
الى اليمن فانه قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة
رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برايك فلو كان متعبدا
بشرع احد من الانبياء لم يصوبه في عدوله عن اجتهاده اذا عدم الحكم
في الكتاب والسنة بل قال لا ارجع الى تلك الشريعة لوجوب التاسي احتج من
قال انه كان متعبدا قبل النبوة بوجهين الاول انه كان يركب الدابة و
ياكل اللحم ويطوف بالبيت وليس ذلك مستفادا من العقل فيتعين ان
يكون مستفادا من شرع وهو المط الثاني ان شرع من تقدمه كان
عاما فوجب دخوله فيه واحتج من قال انه كان متعبدا بعد النبوة بقوله
تعالى فبهديهم اقتده امره بان يقتدى بهدى مضاف اليهم كلهم وبقوله
تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده ان اتبع

ملة ابرهيم حنيفا وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وجواب هذه
الوجوه تطلب في المطولات قال الفصل السابع في النسخ وفيه
مباحث الاول في تعريفه النسخ في اللغة النقل والتحويل وقيل الابطال
وعند عرف الفقهاء رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلفوا فقال القاضي ابو بكر النسخ رفع
الحكم ومعناه ان خطابه تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان النسخ لبقي
وقال ابو اسحاق انه بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان الخطاب الاول انتهى
بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر اقول النسخ في اللغة
النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب كان الكاتب ينقله الى كتاب آخر
وتناسخ الارواح والمواريث وقال ابو الحسين البصري معناه ابطال
الشيء ومنه قولهم نسخت الريح آثار القوم اذا ابطلها ونسخت الشمس الظل
اذا ابطلته وهو ضعيف لان في الابطال ايضا معنى النقل لان النقل
اعم من ان يكون نقل الشيء الى محل آخر او نقل المحل من حال الى اخرى
فلذلك يقال انتقل الشيء الفلاني من صفة الى اخرى فقولهم نسخت الريح
آثار القوم اي نقلتها الى صفة اخرى واما في عرف الفقهاء فهو ما ذكره المص

تناسخ الارواح [illegible]
[illegible]

قوله رفع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر وقوله الثابت بالخطاب ليخرج
رفع الحكم الثابت بالعقل كبراءة الذمة وقال بخطاب متراخ عنه لانه لو
لم يكن متراخيا لم يكن نسخا بل بيانا وقال على وجه لولاه لكان ثابتا لانه
لو لم يكن كذلك لم يكن رفعا بل بيانا لانتهاء الحكم السابق وفي هذا
التعريف نظر لان الناسخ والمنسوخ اعم من ان يكون خطابين او فعلين
فانه كما ينسخ وينسخ حكم الخطاب كذلك ينسخ وينسخ حكم الفعل اذا ثبت
ذلك فاعلم ان ما ذكرناه من ان النسخ رفع قول القاضي ابو بكر وقال الاستاد
ابو اسحاق انه بيان انتهاء مدة الحكم السابق اي ان الحكم السابق انتهى
بذاته في ذلك الوقت وتجدد بعده حكم آخر والخلاف مبني على ان الضد
الطاري هل هو مزيل للضد الباقي او ضد الباقي ينتهي بذاته فيحدث
الضد الطاري فالمنكرون لازالة النسخ بضده احتجوا بان الضدين
متساويان في القوة فلا يكون احدهما بازالة الآخر اولى من الآخر والجواب
انا لا نم تساويهما في القوة بل الطاري اقوى لكونه متعلق السبب قال
البحث الثاني في جوازه اكثر المسلمين على ذلك وخالف فيه ابو مسلم الاصفهاني
وجماعة من اليهود لنا ان الاحكام منوطة بالمصالح ولا امتناع في

اناماص

كون الوجوب مثلا مصلحة في وقت مفسدة في آخر فلو كلف به دائما لزم
التكليف بالمفسدة فيجب رفعه في وقت كونه مفسدة وهو المط
ولقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها ولان النسخ وقع في
شرع اليهود كتحريم كثير من الحيوانات على لسان موسى عليه السلام مع
اباحة الجميع ما عدا الدم على لسان نوح عليه السلام وغير ذلك من الاحكام
اقول اتفق المسلمون على جواز النسخ عدا ابا مسلم الاصفهاني خلافا
لليهود فان بعضهم انكره عقلا وسمعا وبعضهم جوزه سمعا ومنعه
عقلا وبعضهم جوزه عقلا ومنعه سمعا واستدل المص على جوازه عقلا و
سمعا بوجوه منها ان احكام الشرع منوطة بمصالح العباد ومفاسدهم
ولا امتناع في العقل ان يكون وجوب الشيء مثلا مصلحة في وقت و
مفسدة في وقت آخر وح اما ان يامر الله تعالى في سائر الاوقات او ينهى
عنه في سائرها او يامر به في عصر او وقت يكون فيه مصلحة وينهى عنه في عصر
او وقت يكون مفسدة فيه فالاول يستلزم الامر بالمفسدة والثاني
يستلزم النهي عن المصلحة والثالث هو المط وهذا ابناء على قاعدة المعتزلة
واما على قاعدة الاشاعرة فيجوز ايضا النسخ لانه يجوز ان يغير الله ويبدله

كيف شاء لالمصلحة وغرض ومنها قوله تع ما ننسخ من آية او
ننسها نات بخير منها او مثلها وهذه الآية نص على وقوعه فضلا عن
الجواز لا يقال انها دليل على مذهب ابي مسلم فقط لا اليهود لان
كون القرآن كلام الله يتوقف على صحة النسخ فلو اثبت صحة
النسخ به لدار لانا نقول انا نثبت صحة النسخ بالقرآن المثبت صحته
بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم المثبت نبوته بالدلائل القاطعة
المذكورة في الكتب الكلامية فلا دور ومنها ان النسخ لو لم يجز لم
يقع في شرعهم لكنه وقع فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام
عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة ماكلا لك ولذريتك
واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم
الله على موسى عليه السلام وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان وجاء
فيه ان الله تع امر آدم عليه السلام ان يزوج بناته من بنيه ثم حرم
ذلك في شريعة من بعده وايضا ان العمل كان مباحا يوم السبت
ثم حرم على موسى عليه السلام وقومه وكان الختان في شرع ابرهيم جائزا
بعد الكبر وقد صار واجبا يوم ولادة الطفل في شرع موسى عليه السلام

فكان الجمع بين الاختين في شرع يعقوب وقد حرم ذلك في شريعة
من بعده ولقائل ان يقول ان المرفوع في هذه الثلثة حكم عقلي ورفع
الحكم العقلي ليس بنسخ قال واحتج اليهود بقول موسى عليه السلام
تمسكوا بالسبت ابدا ضعيف لان التابيد يطلق على الزمان الطويل
كقوله تع في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق
فان ابى ثقبت اذنه واستخدم ابدا وفي موضع آخر يستخدم العبد
خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وايضا تواتر اليهود انقطع لان
بختنصر افناهم الا من شذ اقول واحتجت اليهود بما نقل عن
موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وتمسكوا بالسبت ما دامت
السموات والارض والجواب انا نمنع تواترهما لان القول بالتواتر
يشترط فيه استواء الطرفين والواسط وليس الامر كذلك لان بخت نصر
قد افناهم الا قليلا لم يحصل بهم التواتر سلمنا ذلك جدلا لكن الابد
يطلق على الزمان الطويل مبالغة كما جاء في التورية يستخدم العبد الى آخره و
ايضا ان البقرة التي امروا بذبحها كان كل سنة مؤبدا ثم انقطع التعبد به
وجاء في السفر الثاني من التورية قربوا الى كل يوم خروفين فاغدوة

وخروفا عشية قربانا دائما لكم ولاعقابكم قال اذا عرفت هذا
فالنسخ وقع في القرآن كما في القبلة والاعتداد للوفاة وثبات الواحد
للعشرة ووجوب تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تع لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد به لم يتقدم من كتب الله تع
ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم من نفي النسخ
اقول لما استدل المص على جواز النسخ شرع وبين انه واقع في
القرآن فان القبلة كانت اولا بيت المقدس بدليل قوله تع سيقول
السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم نسخ ذلك
بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذلك قوله تع والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول منسوخ باربعة
اشهر وعشرا وكذلك قوله يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجويكم صدقة منسوخ قال ابو مسلم حكم تلك القبلة لم تزل
بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال وكذا الاعتداد بالحول لم يزل
بالكلية لان الحامل لو كان مدة حملها حولا كانت عدتها حولا ويكون
ذلك تخصيصا لا نسخا واما تقديم الصدقة فانما زال لزوال سببه لا

بالنسخ فان سبب التعبد به امتياز المؤمن عن المنافق فلما حصل
الغرض زال الحكم والجواب عن الاول انه لا فرق فيما ذكره بين بيت
المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن
سائر الجهات قد زالت بالكلية وعن الثاني ان عدة الحامل عندنا
انما تنقضي بابعد الاجلين اما اربعة اشهر وعشرا او الحمل وعلى هذا
التقدير كون السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية وعن الثالث
ان ما ذكره يقتضي ان يكون كل من عدا عليا عليه السلام منافقا اذ
لم يتصدق غيره ولما كان ذلك باطلا فذاك بط واحتج ابو مسلم على
مدعاه بانه لو كان القرآن منسوخا لكان باطلا واللازم بط لقوله
تع لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فالملزوم مثله و
الجواب ان الضمير لمجموع القرآن والمجموع لا نقول بنسخه سلمنا انسحاب
ذلك على اجزاء القرآن لكن مراده تع انه ليس في كتب الله تعالى
السابقة ما يبطله ولا ياتي من بعدها ما يبطله قال البحث الثالث
في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله ذهب المعتزلة الى بطلانه لاستحالة
كون الشيء حسنا وقبيحا في وقت واحد والامر بالقبيح والنهي عن الحسن

و ذلك الفعل في ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه وان كان
قبيحا امتنع الامر به والاشعرية ذهبوا الى جوازه لانه تعالى امر
ابرهيم عليه السلام بذبح ولده لقوله تعالى انى ارى في المنام انى اذبحك
ثم نسخ عنه بالفدية وهذا عندي اقوى والجواب عن حجة المعتزلة ان الحسن
والقبيح كما يوصف الفعل بهما فكذا يلحقان الامر فجاز ان يكون الشيء
حسنا ذا مصلحة الا ان الامر به يشتمل على نوع مفسدة فيلحقه النسخ
باعتبار لحوق القبح بالامر لا المامور   قالت المعتزلة لا يجوز
نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله كما ان الشارع قال وقت الصبح صلوا
ركعتين عند غروب الشمس ثم نسخها وقت ذلك ظهر اليوم خلافا
للاشاعرة واحتجت المعتزلة بان الامر بالشيء في وقت يستلزم حسن
ذلك الشيء في ذلك الوقت فذلك الفعل المفروض في ذلك اليوم ان كان
حسنا يستلزم استحالة النهي عنه وان كان قبيحا يستلزم استحالة الامر
واحتجت الاشعرية على الجواز بالوقوع فان الله تعالى امر ابرهيم عليه السلام
بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح قالت المعتزلة لا نسلم
ان الله امره بذبحه بل امره بمقدمات الذبح ولذلك قال قد صدقت

استحالة

الرؤيا ولو كان ما فعل بعض ما امر به لم يكن مصدقا للرؤيا بل بعضها
سلمناه لكن لا نسلم انه نسخ لجواز انه كلما قطع جزء من الحلق وتجاوز الى
غيره وصل الله تعالى ما تقدم من قطعه اذ ليس بطلان الحياة جزء
الذبح لصحة ان يقال ذبح هذا الحيوان ولم يمت واعلم انه لما كان هذا
الجواب ضعيفا وكذلك حجتهم عدل المص الى مذهب الاشعرية اذ الحق
احق ان يتبع اما ضعف الجواب فلان ابرهيم عليه السلام لو كان
مامورا بالمقدمات وقد اتى بها لم يحتج الى الفدية لان من اتى بما امر به يجب
ان يخرج عن عهدة التكليف والخارج عن عهدة التكليف لم يحتج
الى الفداء وحيث احتاج علمنا انه لم يات بتمام المامور به وبهذا
تبين ضعف الثاني لانه لو ذبح لكان اتيا بالمامور به وح لم يحتج
الى الفداء واما ضعف حجتهم فلانه كما يحسن ويقبح الامر لحكمة راجعة الى
المامور به كذلك يحسن ويقبح لحكمة راجعة الى نفس الامر فان السيد قد
يقول للعبد اذهب الى القرية الفلانية غدا ويكون غرضه من ذلك حصول
الرياضة في الحال وعزمه على اداء ذلك الفعل وتوطين النفس عليه مع
انه يعلم انه سيرفع عنه غدا ذلك الفعل وح نقول ان الامر بفعل انما يحسن

اذا كان في الامر والمامور به مصلحة ولو كان في المامور به مصلحة ولم يكن
في الامر مصلحة لم يحسن الامر فنقول ان المامور به في مسئلتنا كان ذا
مصلحة في ذلك الوقت وكذلك الامر في اول الوقت ولذلك امر فلما
صار الامر ذا مفسدة في الوقت الثاني حسن النهي عنه وان كان المامور به
ذا مصلحة   البحث الرابع يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كالصدقة
امام المناجاة والى ما هو اثقل ونسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس
ونسخهما معا ونسخ الخبر مع تعدد مقتضاه كقوله عمرت نوحا الف سنة
ثم تقول عمرته الف سنة الا خمسين عاما ونسخ الامر بالمتابد المقيد
لانه شرط ونسخ المتواتر من السنة بمثله وبخبر الواحد عقلا وغير واقع
في الشرع ونسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر ونسخ الكتاب بمثله ونسخ
المتواتر بالكتاب خلافا للشافعي كالقبلة والعدة ونسخ الكتاب بالسنة
المتواترة كالحبس في البيوت خلافا له اما الاجماع فلا ينسخ لان شرط
انعقاده وفاة الرسول صلعم ولا ينسخ به لان وقوعه على خلاف النص
خطا   يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كالصدقة امام المناجاة فانها
كانت واجبة ثم نسخ من غير بدل وكذلك زيارة القبور كانت محرمة

وادخار لحم الاضاحي كان محرما ثم نسخ الى غير بدل خلافا لقوم احتجوا
بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانها نص
على ان النسخ لا يكون الا الى بدل والجواب انه لم لا يجوز ان يريد بالآية
لفظها لا حكمها وعلى تقدير التسليم نقول اسقاط التعبد بحكم ايضا
اتيان بخير منه وكذلك يجوز النسخ الى ما هو اثقل منه بدليل الوقوع
فان الحبس في البيوت نسخ بالجلد والرجم ووجوب صوم عاشورا
نسخ بصوم رمضان وقال قوم لم يجز لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها
والجواب يريد بالخير ما هو اجزل ثوابا لا ما كان اخص ويجوز نسخ
التلاوة دون الحكم لما روي عن عمر انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن انس في قتلى بئر
معونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وروي
ان سورة الاحزاب كانت تقابل البقرة ويجوز نسخ الحكم دون التلاوة
كقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول غير اخراج ويجوز نسخ الخبر مع تعدد مقتضاه سواء
كان ماضيا او مستقبلا او وعدا او وعيدا وهو مذهب المرتضى

خلافا للجبائيين والقاضي ابي بكر واستدل المصنف على الجواز بان مدلول
الخبر اذا كان متعددا كقولك عمرت نوحا الف سنة يجوز ان ينسخ بقوله
عمرت الف سنة الا خمسين عاما ويكون الناسخ بيانا لاخراج ما يتناوله
لفظ تناول اللفظ قياسا على الامر والنهي فيجوز في الجميع اما بالقياس عليه
او لعدم القائل بالفرق احتجوا بان النسخ في الخبر يستلزم الكذب
والجواب انه في الامر يوجب البدا فكلما اجابوا به فهو جوابنا في
الخبر ولتعلم ان الخلاف انما وقع فيما جاز تغيره واما الخبر الذي لم يجز
تغيره كالاخبار بحدوث العالم فاتفقوا على امتناع نسخه ويجوز
نسخ الامر المقيد بالتابيد كقوله مثلا افعلوا هذا الفعل ابدا خلافا
لقوم دليلنا ان نسخ شيء مشروط بكون ذلك الشيء واردا على وجه
التابيد لانه لو لم يكن كذلك لم يكن رفعا وشرط الشيء لا ينافيه ويجوز
نسخ الخبر بالخبر واقسامه اربعة نسخ المتواتر بالمتواتر ونسخ خبر الواحد
بالمتواتر ونسخ خبر الواحد بالواحد ونسخ المتواتر بالواحد فالثلاثة
الاول كما جازت وقعت اتفاقا واما الرابع فغير واقع عند الجمهور خلافا
لاهل الظاهر واستدلوا بان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا

بالتواتر واهل قبا لما سمعوا منادي رسول الله صلعم يقول
الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة تحولوا بمجرد خبره ولم ينكر النبي صلعم
وايضا ان القرآن نسخ بالواحد وهو ان قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه منسوخ بما روي احاد انه حرم
كل ذي ناب من السباع فالمتواتر اولى والجواب عن الاول المنع
من ان رجوعهم بمجرد الخبر لاحتمال ان يكون لاجل انضمام قرينة من
القرائن اليه وعن الثاني يجوز ان يكون المراد لا اجد فيما اوحي الي
الان ولا يتناول بعد ذلك وح النهي الوارد بعد ذلك الوقت لا
يكون نسخا ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب باتفاق مجوزي النسخ و
الدليل عليها ما تقدم من نسخ القبلة والعدة وما ذكره شيخنا من
مخالفة الشافعي كانه من زلة قلمه لانا ما وقفنا على خلاف فيه لاحد
من مجوزي النسخ ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
خلافا للشافعي لنا ان الغرض من الزانية كان امساكهن في البيوت
لقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم ان
الله تعالى نسخه باية الجلد ثم ان النبي صلعم نسخ الجلد بالرجم واعلم ان

ذلك ضعيف اما اولا فلانه يمكن ان يكون ذلك نسخ القرآن بمثله فنسخت
تلاوته لما روي عن عمر انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله لا يقال انه ليس من القرآن
لما روي عن عمر انه قال لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن
ما ليس منه لكتبت الشيخ والشيخة الى آخره على حاشية المصحف لانا
نقول قوله انما يدل على انه ليس من القرآن الان ولم يدل على انه لم يكن من
القرآن واما ثانيا فلان الرجم انما نقل من النبي صلعم احادا لا تواترا
نعم اجمعت الامة عليه لكن الاجماع لا يكون ناسخا واعلم ان الاجماع
لا يجوز ان ينسخ وينسخ به اما الاول فلان شرط انعقاد الاجماع وفاة
النبي صلعم لانه لو كان حيا وخالف لم يكن اجماعا لانه سيد المؤمنين
وان وافق فالعبرة بقوله صلعم وح نقول لو ان نسخ الاجماع
بالقرآن او بالسنة او بالاجماع والكل باطل اما الاول والثاني فلانهما
ان كانا موجودين وقت انعقاد الاجماع كان الاجماع على خطا وان
لم يكونا موجودين استحال حدوثهما لاستحالة حدوث كتاب وسنة بعد
النبي صلعم واما الثالث فنقول انعقاد الاجماع الثاني ان لم يكن عن

دليل فهو خطا وان كان عن دليل عاد التقسيم الاول واما الثاني
فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا والاول باطل لانه يقتضي
وقوع الاجماع على خلاف النص فيكون خطا وكذا الثاني لما تقدم
من انه لا ينسخ البحث الثاني من لا خلاف ان زيادة عبادة
على العبادات لا يكون نسخا للعبادات وزيادة غيرها نسخ
عند ابي حنيفة خلافا للشافعي والحق ما قاله ابو الحسين وهو ان
الزيادة لا شك انها تقتضي زوال امر واقله عدمها فان كان
الزائل حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك
الازالة نسخا والا فلا فزيادة التغريب بعد الجلد عدمه وهو حكم
عقلي مستند الى البراءة الاصلية لان ايجاب الجلد لا اشعار فيه بنفي
الزائد ولا اثباته اما زيادة ركعة على الصبح فانها رفع وجوب التشهد
عقيب الركعتين فكان نسخا لهذا الحكم لا للركعتين لان النسخ لا يرد على
الافعال ولا لوجوبها ولا لاجزائها لانهما كانتا مجزيتين والان انما
تجزيان بوجوب الثالثة ووجوب الثالثة انما رفع نفي وجوبها ونفي
وجوبها عقلي اتفق الناس على ان زيادة عبادة على

العبادة ليس بنسخ وكذلك لو زيدت صلوة على الصلوات الخمس
لا يكون نسخا وقال فقهاء العراق من السنة انها نسخ لانها تجعل
الصلوة الوسطى غير الوسطى ولا يخفى ضعف ذلك واما الزيادة
التي لا يكون كذلك فقد اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة انه نسخ وقال
الشافعي انه ليس بنسخ وهو قول الجبائي ومنهم من فصل على وجوه
متعددة اقربها قول ابي الحسين وهو ان تلك الزيادة لا بد ان
يقتضي زوال امر ولو لم يكن الزوال الا عدم ذلك الامر الكائن قبل
الزيادة ثم ان الزائل بتلك الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت
الزيادة متراخية عنه سميت تلك الزيادة نسخا ولا تقبل الزيادة
بخبر الواحد وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم يسم
نسخا وتقبل الزيادة بخبر الواحد فزيادة التغريب او زيادة
عشرين على جلد ثمانين انما تزيل عدم وجوب الزائد على الثمانين
وهذا العدم كان معلوما بالعقل لا بالشرع لان ايجاب الثمانين
اعم من ان يكون مع الزائد او مع عدم الزائد والعام لا دلالة له على
الخاص ويجوز قبول خبر الواحد فيه وزيادة ركعة على الركعتين كالصبح

قبل

قبل التشهد نسخ لانها تزيله لوجوب التشهد عقيب الركعتين وذلك
الوجوب حكم شرعي ولا يجوز قبول خبر الواحد فيه وليس ذلك نسخا
للركعتين لان النسخ لا يتناول الافعال ولا الوجوب بهما لان وجوبهما
لم يزل ولا الاجزاء لانهما مجزيتان وانما كانتا مجزيتين من دون
ركعة اخرى والان لا يجزيان الا مع ركعة وذلك تابع لوجوب
ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى لم يرفع الا نفي وجوبها ونفي
وجوبها انما حصل بالعقل فاما نقصان جزء العبادة
فالحق انه ليس نسخا للعبادة لان المقتضي للجزئين ثابت وخروج
احدهما لا يقتضي خروج الآخر وكذا شرطها نعم انه نسخ للجزء والشرط
اعلم ان صحة عبادة اما ان يتوقف على عبادة اخرى
اولا يتوقف والثاني نسخ احدهما لا يقتضي نسخ الآخر بالاتفاق
كالصلاة والزكوة مثلا وكذا الاول سواء كان المتوقف عليه جزءا
او شرطا وهو مذهب الكرخي وقال عبد الجبار نقصان الجزء يقتضي
نسخ الباقي ونقصان الشرط لا يقتضي والدليل على ان نسخ جزء العبادة
لا يقتضي نسخ العبادة ان الدليل المقتضي للكل كان مثبتا و لا

للجزئين معا فخروج احد الجزئين لا يقتضي خروج الآخر كسائر ادلة
التخصيص والدليل على ان نسخ الشرط لا يقتضي نسخ المشروط انهما
عبادتان يصح الاتيان باحدهما دون الآخر وكل عبادتين شانهما
ذلك لم يلزم من نسخ احدهما نسخ الاخرى فنسخ الوضوء لا يكون نسخا
للصلوة بل يكون نسخا لنفي الاجزاء لان الصلوة بغير الطهارة لم
تكن مجزية فعند النسخ صارت مجزية وكذلك يكون نسخ الشرط
نسخا لجزئه والا لم يكن نسخا للشرط بل لجزء الشرط وقد فرضناه
كذلك وهذا الحكم في سائر العبادات المركبة فليكن الفصل
الثامن في الاجماع وفيه مباحث البحث الاول اجماع امة محمد صلعم
حق اما على قولنا فظ لانا نوجب المعصوم في كل زمان وهو
سيد الامة فالحجة في قوله واما المخالف فلقوله تعم ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله
ما تولى والتوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين يقتضي وجوب
اتباع سبيلهم ولقوله تعم وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط
العدل وقوله تعم كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف

الفصل الثامن في الاجماع

وتنهون

وتنهون عن المنكر وهو يقتضي امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل
منكر ولقوله صلعم لا تجتمع امتي على الخطاء اقول ان هذا الفصل
يحتاج الى بيان مقدمة تشتمل على شرح معنى الاجماع لغة وشرعا عندنا
وعند مخالفينا فنقول الاجماع في اللغة جاء بمعنيين احدهما العزم
على الشئ ومنه قوله تعم فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال النبي صلعم
لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق قال اجمعوا
عليه اي صاروا ذا جمع عليه كقولهم البن الرجل واتمر الرجل اذا صار
ذا لبن وتمر فيكون الصيرورة التي هي احد المعاني التي جاءت عليها باب
الافعال واما في اصطلاح فقهاء اهل البيت فهو عبارة عن اتفاق
جمع من امة محمد صلعم على امر من الامور على وجه يشتمل على قول المعصوم
فقولنا جمع من امة محمد صلعم اردنا به القدر المشترك بين جميع الامة وبعضهم
سواء كان اكثرهم من اهل الحل والعقد او لم يكن ومن للتبيين لا
للتبعيض وقولنا من امة محمد صلعم ليخرج باقي الامم وقولنا على امر
من الامور ليشتمل الامور العقلية والشرعية واللغوية وقولنا على
وجه يشتمل على قول المعصوم ليخرج الاجماع الذي لم يشتمل على قول

المعصوم فانه ليس بحجة عندنا واما في اصطلاح الجمهور فهو عبارة عن
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلعم على امر من الامور والمراد بالاتفاق
الاشتراك في اعتقادهم او في القول والفعل الدالين على الاعتقاد والمراد
باهل الحل والعقد المجتهدون والفرق بين الاجماع اللغوي والشرعي
فرق بين العام والخاص والفرق بين الشرعيين ان كلا منهما اعم من الاخر
من وجه دون وجه لصدقهما على اتفاق جميع اهل الحل والعقد على شيء وصدق
الثاني دون الاول على اتفاقهم على وجه لم يشتمل على قول المعصوم وصدق
الاول دون الثاني على اتفاق بعض اهل الحل والعقد على وجه يشتمل على
قول المعصوم واذا ثبت ذلك فاعلم ان اجماع امة محمد ص على شيء حق و
حجة عندنا وعندهم لكن وقع الخلاف في تعليل كونه حجة فعندنا لكونه مشتملا على
قول المعصوم لما علم من قاعدتنا من امتناع خلو زمان التكليف عن امام
معصوم وعندهم بالنقل وهو من وجوه منها ما احتج به الشافعي وهو
قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه الدلالة ان
الله تع توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فيكون اتباع غير سبيل

المؤمنين

المؤمنين محرما ويلزم منه ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا ضرورة
انه لا خروج من القسمين وانما قلنا انه توعد اتباع غير سبيل المؤمنين
لانه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد و
لو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي
هو مشاقة الرسول كما لا يجوز ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك
والاعتراض عليه ان الظاهر من الآية انه اتباع غير سبيل المؤمنين
هو اتباع سبيل الكافرين لان الآية نزلت في رجل ارتد عن الاسلام
ولذلك قال من بعد ما تبين له الهدى كانه قال ومن يشاقق الرسول و
يكفر بعد الايمان قوله تولى وابن ذلك من الاجماع وهب ان ذلك ليس
بظاهر فلا اقل من ان يكون مرجوحا وح يكون الآية مجملة فكيف يستدل
بها ومنها قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
ووجه الاحتجاج به ان الله تع وصف الامة بالوسط والوسط بمعنى العدل
ههنا بنقل اهل اللغة ويدل عليه قول الشاعر هم وسط ترضى الانام بحكمهم
اذا نزلت احدى الليالي المعظم فوجب ان يكون كل ما اختاروه حقا والا
لم يكونوا عدولا والاعتراض عليه ان هذا الحكم اما ان يكون ثابتا لهم في

عام

عليه

الاخرة او في الدنيا والاول لا فائدة لهم فيه والثاني اما ان يكون هذا
الحكم ثابتا للكل او لكل واحد او للبعض دون البعض والاول اما ان
يكون ثابتا للكل الموجودين في ذلك الزمان او لهم ولغيرهم ممن وجد
بعدهم والاول لا ينفعهم لان هؤلاء الموجودين غير اولئك وكذا الثاني
لان الموجودين في كل عصر بعضهم ولا يلزم عندهم من حصول هذا
الحكم للجميع حصوله لبعضهم وايضا ان الضمير في قوله لتكونوا لا بد وان
يعود الى المخاطبين الموصوفين بالعدالة فلو كان المراد جميع الامة وجب
ان يعود الضمير ايضا اليهم على سبيل الجمع وح ليستشعر ان
الشهادة على من يكون واما القسم الثاني فبطلانه معلوم ضرورة لان
كل واحد من الامة ليس بعدول لوجود الفساق ضرورة فبقي الثالث
وهو ان يكونوا بعض الامة وهو الحق وح اما ان يكون ذلك البعض
هم المعصومون فقط او هم مع غيرهم من المؤمنين الموصوفين بصفة
العدول ويكون المراد جعلنا بعضكم عدولا لتشهدوا على الناس
كما هو الواقع ولا باس بان يسمي الكل باسم بعضهم ان قلت اجراء الامة
على بعض الامة خلاف الظاهر قلنا مشترك الالزام لان الظاهر وصف كل

واحد من

واحد من الامة بالعدالة وليس الامر عليه وح ليس حملها على مطلوبكم
باولى مما قلناه ومنها قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر ووجه الدلالة ان لام الجنس يقتضي
الاستغراق فدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو
اجمعوا على خطا قولا كانوا قد اجمعوا على منكر وح كانوا آمرين
بالمنكر ناهين عن المعروف وهو خلاف مقتضى الآية والاعتراض
عليه المنع من كون اللام في اسم الجنس للاستغراق وبتقدير التسليم
بجعل قوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر حالا عن قوله كنتم
خير امة وح يكون خيريتهم مقيدة بالامر بكل معروف والنهي عن كل
منكر لكن لا مطلقا وح لا يلزم مطلوبكم ويحمل الامر على المعصوم لان
الذي يأمر بكل معروف وينهى عن كل منكر لا يكون الا معصوما وهو
مذهبنا او يكون الكلام من جملة ما ورد الامر بصورة الخبر كقوله تع و
المطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والمعنى امروا بالمعروف
وانهوا عن المنكر والذي يدل على ذلك تعذر حمله على الخبر لانه لو كان
لكانت احتمالات اربعة الاول ان يكون كل الامة امرين بكل المعروف و

ناهين عن المنكر والثاني ان يكون كلهم آمرين ببعض المعروف و
ناهين عن بعض المنكر والثالث ان يكون بعضهم آمرا ببعض المعروف و
ناهيا عن بعض المنكر والرابع ان يكون بعضهم آمرا بكل المعروف
ناهيا عن كل المنكر والاولان باطلان لما علم بالضرورة ان بعض
اشخاص الامة لم يتصف بتينك الصفتين والثالث يبطل
لما ان اللام للاستغراق ولان الآية خرجت مخرج المدح للامة وعلى
هذا التقدير لم يبق لهم مدح ضرورة ان كل امة من الامم كان فيهم
من يامر ببعض المعروف وينهى عن بعض المنكر واما الرابع فان صح
حمل ذلك البعض على الائمة المعصومين كما ذهب اليه اصحابنا فهو ذلك
وان لم يصح ثبت تعذر حمل الكلام على الخبر فوجب ان يحمل على الامر
ان قيل يجوز ان يكون المخاطب بهذا الخطاب مجموع الامة بمعنى ان
فيهم من يفعل ذلك كما يقول الملك لعسكره انتم خير عسكر في الدنيا
تفتحون البلاد وتكسرون الجيوش فان هذا الكلام لا يفهم منه ان
وصف كل واحد من احاد العسكر بذلك بل انه وصف الجميع بذلك
بمعنى ان في العسكر من هو كذلك قلنا هذا صحيح لكنا نقول ان

المجموع

الذين يفعلون ذلك هم المعصومون ان قيل لفظ الامة للجميع و
الامام في كل عصر واحد فكيف يجوز ان يحمل عليه قلنا ان اخذ الامة
بحيث يشمل الموجودين والمعدومين فيدخل فيهم كل الائمة المعصومين
صلوات الله عليهم ولا اشكال ح وان خصت بالموجودين يكون
المراد بالامة الامام كقوله تع ان ابرهيم كان امة ومنها ما نقل عن
النبي صلعم من اخبار مختلفة اللفظ متقاربة المعنى كقوله صلعم لا تجتمع
امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة وسالت الله تع ان لا يجمع امتي
على ضلالة فاعطانيها وغير ذلك من الاخبار ثم منهم من ادعى التواتر
في ذلك اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى اما الاول فهو انا و
ان لم نقطع بصدق كل واحد بعينه من هذه الاخبار الا انا نقطع
بصدق واحد غير معين منها اذ من المستحيل ان يكون كلها كاذبة
وايما صدق ثبت المط واما الثاني فهو ان هذه الالفاظ على اختلافها
مشتركة في افادة معنى واحد فذلك المشترك يصير مرويا بكل
هذه الالفاظ فيصير ذلك المشترك منقولا بالتواتر وهذان
ضعيفان اما الاول فلانه مبني على كون كل واحد من تلك الاخبار مفيدا

بكون الاجماع حجة وليس الامر كذلك فان في تلك الاخبار ما لا يدل
عليه واما الثاني فان ارادوا ان ذلك المعنى المشترك هو كون الاجماع
حجة فكانهم قالوا انقل بالتواتر ان الاجماع حجة ومعلوم انه ليس كذلك
والا لكان العلم بكون الاجماع حجة يجري مجرى العلم بوجود غزوة تبوك
وسخاوة حاتم واحد ولم يقع الخلاف فيه ولم يحتاجوا الى الاستدلال
بعد تصحيح متن الخبر واللوازم كلها باطلة فالملزوم مثله وان ارادوا
ان هذه الاخبار مشتركة في معنى يقتضي كون الاجماع حجة فلا بد لهم من
افادة تصور ذلك المعنى اذ التصديق مسبوق بالتصور ثم اقامة
الدليل والبرهان على كونه مقتضيا لكون الاجماع حجة ولم يفعلوا ذلك
ومنهم من اقر بعدم كونها متواترة لكن قال لا يمكن النزاع في كونها
مفيدة للظن فنقول انها تدل على ان الاجماع حجة فيحصل ظن بكون
الاجماع حجة واذا كان كذلك وجب العمل لان دفع الضرر المظنون واجب
البحث الثاني لا يجوز احداث قول ثالث ان لزم ابطال ما
اجمعوا عليه كالجد قيل له المال وقيل يقاسمه الاخ فحرمانه بط وان لم
يستلزم بطلان الاجماع جاز لعدم المانع ولو لم يفصل الامة بين المسئلتين

فان نصوا على عدمه امتنع الفصل وكذا ان علم اتحاد طريقة الحكم في
المسئلتين كالعمة والخالة علة ارثهما كونهما من ذوي الارحام فمن ورث
احديهما ورث الاخرى ومن منع احديهما منع الاخرى وان لم يكن كذلك
جاز اختلفوا فيما اذا اجمعت الامة على قولين بمعنى ان بعضهم
قال بقول والبعض الآخر بالقول الآخر وهل يجوز احداث قول ثالث
ام لا فقال الاكثرون لم يجز وهو مذهب الشيخ الطوسي منا وقال كثير
من المتاخرين بالتفصيل وهو اختيار المص وذلك ان القول الثالث
ان رفع ما اتفق الفريقان عليه لم يجز احداثه والا جاز لعدم المانع مثال
الاول ان الامة اختلفوا في الجد مع الاخ في الارث فقال بعضهم المال
كله للجد وقال آخرون المال بينهما بالمقاسمة فالقول بان المال كله للاخ
ويكون الجد محروما قول يرفع الاجماع لانهم اجمعوا على ان للجد حظا من
المال والخلاف لم يقع الا في الزائد وكذلك اختلفوا في اشتراط النية
في الطهارة فقال قوم يشترط في البعض دون البعض وقال آخرون
يشترط في الجميع فالقول بعدم اشتراط النية في الجميع قول رافع للاجماع
فلم يجز ومثال الثاني فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والجنون و

والعتة ح

البرص والربع والقرن فى الزوجة والجب فى الزوج قال قوم
يفسخ بها اجمع وقال آخرون لم يفسخ بها اجمع فمن قال يفسخ البعض
دون البعض لا يكون قوله رافعا للاجماع بل يوافق كل من الفريقين
فى البعض دون البعض وكذلك اختلفوا فى الابوين مع الزوج فقال
بعضهم للزوج نصف الاصل وللام ثلث الاصل وللاب الباقى
وقال الآخرون للام ثلث الباقى اى ثلث ما بقى بعد اخراج نصيب
الزوج وللاب الباقى وكذلك الخلاف فيما لو كان مكان الزوج زوجة
فمن قال للام ثلث الاصل مع الزوج قال ايضا لها ثلث الاصل
مع الزوجة ومن قال لها ثلث الباقى معه قال لها ايضا ثلث الباقى
مع الزوجة فلو قيل للام ثلث الاصل مع الزوج وثلث الباقى مع الزوجة
اوبالعكس كان قولا ثالثا غير رافع للاجماع ولو لم يفصل
الامة اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين بل جمعوا بينهما فى
حكم من الاحكام الخمسة فهل يكون لمن بعدهم ان يفصلوا بينهما و
يخصوا احديهما بحكم والاخرى بحكم آخر ام لا الحق التفصيل وهو ان
الاولين اما ان ينصوا على عدم التفصيل بينهما او لم ينصوا فالاول

لم يجز

لم يجز لمن بعدهم الفصل بينهما بل متى دل دليل فى احديهما على تحريم او
تحليل وجب ان يكون الحال فى الاخرى كذلك والا لزم مخالفة الاجماع و
الثانى اما ان يعلم ان طريقة الحكم فى المسئلتين واحدة اولا يعلم فان
كان الاول لم يجز ايضا الفصل بينهما والا لزم مخالفة الاجماع مثاله من
ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى وانما جمعوا بينهما
من حيث انتظمها حكم ذوى الارحام فلم يجز لمن بعدهم ان يمنع
احديهما من الارث دون الاخرى الا ان هذا الاجماع اضعف من
سائر الاجماعات وان كان الثانى فالحق جواز الفصل لمن بعدهم
اذ لا يلزم فيه مخالفة الاجماع لا فى الحكم ولا فى علة الحكم ولانه لو امتنع
الفرق لكان من وافق الشافعى فى مسئلة لدليل وجب عليه ان
يوافقه فى جميع المسائل احتج المانعون من الفصل مطلقا بان بعض
الامة اذا قال بالتحريم فى المسئلتين والآخرون بالتحليل فيهما فقد
اتفقوا على عدم الفصل بينهما فالفصل بينهما خلاف الاجماع والجواب
انكم ان عنيتم بذلك انهم نصوا على عدم الفصل بينهما فليس محل النزاع
وان عنيتم به ان كل من قال باحدى المسئلتين قد قال بالاخرى فلا نسلم

انه يمنع من الفصل فانه عين محل النزاع البحث الثالث يجوز
الاتفاق بعد الاختلاف فاذا اجمع اهل العصر الثانى على احد قولى
العصر الاول انعقد الاجماع ولو اجمع اهل العصر على الحكم بعد اختلافهم
على قولين انعقد ايضا وانقراض العصر غير معتبر لنا ان ادلة الاجماع
مع عدم الانقراض يجوز ان يجمع الامة فى مسئلة بعد ان
اختلفوا فيها خلافا للصيرفى لنا الوقوع فان الصحابة اختلفوا فى بيع
امهات الاولاد والتابعون اجمعوا على المنع واذا كان للعصر الاول
قولان يجوز للعصر الثانى ان يتفقوا على احد ذينك القولين و
ينعقد الاجماع خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من الفقهاء الشافعية و
الحنفية لنا ان ما عليه العصر الثانى تناول ادلة الاجماع فيكون حقا
احتج الخصم بوجوه منها ان فى ضمن اختلاف العصر الاول الاتفاق على جواز
الاخذ بايهما اريد فلو انهما انعقد الاجماع فى العصر الثانى لزم نسخ الاجماع
بالاجماع وهو باطل كما تقدم ومنها ان اتفاق العصر الثانى اما ان
يكون لا عن دليل وهو باطل او عن دليل وهو ايضا باطل والا لما خفى عن
العصر الاول ومنها لو كان قولهم اذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة لكان قول

احدى

احدى الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة وفيه كون قولهم حجة بالموت
ومنها ان اهل العصر الثانى بعض الامة فلا يكون اتفاقهم حجة والجواب
عن الاول ان اتفاقهم على ذلك الجواز كان مشروطا بعدم طريان الاجماع
فاذا طرأ الاجماع زال شرط الاجماع الاول فزال الاجماع ومع لا يلزم
نسخ الاجماع بالاجماع وعن الثانى ان اتفاقهم لا بد ان يكون بدليل و
يجوز ان يخفى الدليل على بعض الامة لا على كلهم وعن الثالث انا لا نقول
ان قولهم حجة بالموت بل نقول بموت احدى الطائفتين تبين ان قول الطائفة
الاخرى حجة لاندراج قولهم تحت ادلة الاجماع وعن الرابع انه يقتضى ان
لا يكون اتفاق العصر الثانى اذا لم يكن بالخلاف مسبوقا حجة وان لا
يكون اجماع الصحابة فقط حجة والخصم لا يقول به وكذلك لو اختلف
اهل العصر على قولين ثم رجعوا الى قول واحد منهما اختلفوا فى
انعقاد الاجماع فمن قال بانعقاد الاجماع فى المسئلتين الاوليين
قال بالانعقاد ههنا على سبيل الاولى لانه كان للخصم هناك ان يقول
المجمعون ليسوا كل الامة وليس له ذلك ههنا لان المتفقين ههنا
هم المختلفون والمنكرون لانعقاد الاجماع هناك اختلفوا ههنا فقد

تقدم شبهتهم والجواب عنها واعلم انه لا يشترط انقراض العصر في انعقاد
الاجماع اي اذا اتفق اهل العصر على حكم كان حجة وان لم ينقرضوا خلافا
لاحمد بن حنبل وابن فورك لنا ان ادلة الاجماع يتناولهم وان لم ينقرضوا
لدخول المعصومين فيهم ولانهم كل المؤمنين وايضا لو اشترط انقراض
العصر لم ينعقد اجماع اصلا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انه ما من عصر اتفق اهله على مسئلة الا ويوجد في زمانهم بعض العصر الثاني
ويحصل التلاحق والتداخل فلو جوز للاحقين المخالفة لم ينعقد الاجماع
اصلا واستضعف بعض المتاخرين هذه الحجة بان المراد انقراض
عصر الاولين الموجودين عند حدوث الواقعة واعتبار موافقة من
ادرك ذلك الوقت من المجتهدين لا من ادرك عصرهم او نقول
لا مدخل اللاحق في الاجماع وان كان الانقراض شرطا وفائدة الاشتراط
ظهور فكر وتحصيل اجتهاد للمجمعين الاولين فيكون الخلاف منهم سائغا
بخلاف التابعين ولو قال بعض اهل العصر قولا وسكت
الآخرون فالحق انه ليس بالاجماع لاحتمال السكوت غير الرضا و
لو قال بعض الصحابة قولا ولم يوجد له مخالف لم يكن اجماعا

اذا قال

اذا قال بعض اهل العصر قولا وسكت الباقون اختلفوا فيه فقال
الجبائي انه اجماع وحجة وقال الشافعي في احدى الروايتين عنه ليس
باجماع ولا حجة وقال ابو هاشم ليس باجماع ولكنه حجة وقال علي بن
ابي هريرة من اصحاب الشافعي ان كان القول فتيا فهو اجماع وحجة وان
كان حكما لم يكن اجماعا ولا حجة احتج المصنف على انه ليس باجماع ولا حجة
بان السكوت كما يحتمل الرضا والموافقة يحتمل وجوها اخر ومع الاحتمال
لم يكن الجزم بل ولا الظن وتلك الوجوه ان يكون الساكت قد وقر
القائل او هابه كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه وافق عمر
في مسئلة العول واظهر الخلاف بعده وقال هبته وكان مهيبا او انه
لم يجتهد فيه فلم يجز الانكار او انه اجتهد فيه ولم يصل الى الحكم فتوقف
او انه اجتهد ووصل الى الحكم لكنه ينتظر الفرصة او انه راى ان كل مجتهد
مصيب او انه يعلم ان غيره انكر عليه وكفاه المؤنة قال بعض المتاخرين
ان هذه الاحتمالات خلاف الظاهر لان عادتهم الانكار على المخالف وهو
ضعيف واعلم انه اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يوجد له خلاف لم يكن
اجماعا لان ذلك اما ان يكون مما تعم به البلوى او لا فالاول لا بد ان يكون

السكوت
للباقين فيه قول اما مخالف او موافق ولم يظهر فجرى ذلك مجرى
وقد تقدم ذلك والثاني محتمل ان لا يكون للباقين فيه قول وح لم يكن
اجماعا واجماع اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لانهم بعض
المؤمنين ذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة وحدهم
حجة وخالفه الجمهور في ذلك واستدل المص على عدم كونه حجة بانهم بعض
المؤمنين وبعض الائمة لا يتناولهم ادلة الاجماع المتقدمة وهذا
ضعيف لان عدم دلالة ادلة معينة على حكم لا يدل على عدم ذلك الحكم
لجواز اثباته بدليل آخر وهو ما استدل من نص بقوله صلى الله عليه
وآله وسلم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكور خبث الحديد و
الخطاء خبث فكان منفيا عنهم وقد طعن في هذا الدليل بوجوه
ضعيفة والحق في جوابه ان يقال ان الخبر لم يحمل على العموم اي على
نفيها جميع الاخباث فلم يكن فيه دلالة على نفي خبث الخطاء وان حمل
على العموم يقتضي ان يكون كل واحد منهم معصوما لا يصدر عنه ذنب
البتة لان الذنب ايضا خبث ولا قائل به ونصر بعض المتاخرين
هذا المذهب بان العادة تقتضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء

اللاحقين

اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا على راجح فذلك يوجب رجحان قولهم
واما اجماع العترة فانه حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم
اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي كتاب الله
وعترتي اهل بيتي هذه المسئلة اصل عظيم يبتني عليها
مذهب الشيعة ولا باس ان استقصي الكلام فيها واتكلم فيها
بما لا يتكلم غيري من الشيعة سؤالا وجوابا فاقول اجماع العترة بل
قول واحد منهم حجة ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ووجه الدلالة ان الله تع اخبر بانتفاء الرجس عن اهل البيت
علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم صلوات الله ودل عليه انه لما
نزلت هذه الآية ادار النبي صلعم الكساء على هؤلاء وقال صلعم
هؤلاء اهل بيتي والخطاء والضلال من الرجس فوجب ان يكون
منفيا عنهم عليهم سلام الله لا يقال ان الآية نزلت في زوجات النبي صلعم
لقصد دفع التهمة عنهن واعتداد الاعين بالنظر اليهن ويدل عليه ما قبل

الآية وما بعدها وهو يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن
فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا
وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة
وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب الآية..
وايضا ان لفظ اهل البيت حقيقة فيهن لغة فتخصيصه ببعض الناس
خلاف الاصل ثم الخبر اثبت كون اولئك اهل البيت ولا يمنع
كون نسائه من اهل البيت ويدل عليه ما قبل الآية والخبر فانه
روي عن ام سلمة انها قالت لرسول الله صلعم الست من اهل البيت
قال بلى ان شاء الله ان قلتم لو كان المراد باهل البيت الزوجات
لقال ويطهركن قلنا انما قال بلفظ التذكير لانه ادخل الذكور
فيهن في هذا الحكم فغلب التذكير على التانيث في العبارة كما هو
القاعدة المشهورة للعرب سلمنا اختصاص اهل البيت بمن
ذكرتموهم لكن لا يلزم منه كونهم مطهرين عن الرجس لان الآية
يفيد ~~افادة~~ ارادة التطهير وعندكم لا يلزم من ارادة الله شيئا
وقوع ذلك الشيء فانه اراد الايمان من الكافر الذي مات على كفره

ولم يقع سلمنا ذلك لكن لا نم انهم مطهرون عن كل الرجس لان الواحد
المعرف باللام لم يعم كما تقدم لانا نقول ان ما قبل الآية وان كان مخصصا
بالزوجات لكن الآية مختصة بالمذكورين لان الخطاب بلفظ الذكور وقد
تقدم في هذا الكتاب ان اللفظ اذا كان ذا علامة التذكير يجب حمله
على المذكر قوله ان العرب يغلب التذكير قلنا مجاز والاصل عدمه ولو لم
يكن الدليل على ارادة الذكور غير اللفظ لكفى فكيف اذا وجد دليل
خارج من اللفظ وهو الخبر المذكور وكون ما قبل الآية مخصصا
بالزوجات لم يمنع من كون الآية مختصة بهؤلاء لان العدول من
جماعة الى اخرى في الخطاب جائز قوله اهل البيت في اللغة مختص
بهن قلنا ممنوع وعلى تقدير ثبوته فالنقل جائز يجب ارتكابه
بالدليل والدليل موجود وهو الخبر المذكور وكون الخطاب بلفظ التذكير
قوله الخبر اثبت كون اولئك اهل البيت ولا يمنع من كون نسائه
من اهل البيت قلنا بل يمنع لانه في الشاهد لو قال ملك لبعض خواصه
اني اريد ان اخصص اهل بيتك بالاكرام والانعام فجمع ذلك الرجل جماعة
بين يديه ويقول هؤلاء اهل بيتي يفيد قطعا ان غيرهم ليس من اهل

بيته قوله يدل عليه ما قبل الآية والخبر قلنا اما الآية فقد اجبنا عنها واما
الخبر فيمكن انها قد طلبت بذلك شرفا ومنزلة اذ هي التي روت الخبر لا
غيرها وعلى تقدير صدقها يمكن ان يكون النبي صلعم اخبر قبلها بذلك
وان لم يكن من اهل البيت ولم يلزم الكذب لتعلقها بالمشية ولعل
الله تعالى لم يرد كونها منهم قوله الآية تفيد ارادة التطهير قلنا صحيح الا ان
ارادته سبب لفعله لا لفعل غيره فاطلق السبب واراد المسبب بخلاف
ارادة الايمان من الكافر فانه ارادة لفعل غيره ولا يجب وقوع ذلك
عندنا قوله الواحد المعرف باللام لم يعم كما تقدم قلنا بل يعم في النفي
فانه تعالى حكم باذهاب ماهية الرجس واذهاب ماهية الرجس تقتضي
اذهاب سائر افرادها اذ لو بقي فرد منها لكانت الماهية جزءا منه فيكون
الماهية باقية وقد فرضناها مرتفعة هف ثم نقول الآية اما ان لا تتناول
الزوجات من حيث اللغة او تتناولهن والاول مطلوبنا والثاني اما
ان يكون الخبر الذي رويناه متواترا او آحادا فالاول يجب تخصيصها
به اجماعا وكذا الثاني كما تقدم ونقول المراد باذهاب الرجس اما ان
يكون اذهاب الريبة والتهمة كما قالوه او ما قلنا من اذهاب الخطاء

ای کذب النبی صلعم ۱۲

على الاصح

والفضل

مكابرة وعلى تقدير كونه من الآحاد لا يضرنا ذلك لانا نعمل بالخبر الواحد
وانما يمنع من الخبر بالخبر الواحد بعض اصحابنا بالاتفاق ولا ريب
يمكن حمل الثقلين على الكتاب ... اليهم كلهم بمعنى ان فيهم من يمكن
الذي رووه تعالى ان جماعة منهم من يفعل فعلا موجبا للريبة لا
لا غيرو ذلك فاني اريد بهذا النهي زوال الريبة عنكم وان لم يمكن لحوق
الريبة بهم كلهم قلنا اذا جوزتم ذلك فليجوز ان يدخل الزوجات ايضا في
الخطاب ويكون المراد اذهاب انواع الرجس عن بعضهم وان كان الخطاب
الى الجميع واما السنة فهي قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي واعلم ان هذا الخبر يروى
على وجهين من حيث اللفظ احدهما هذا والآخر اني تارك فيكم الثقلين
ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي فعلى الاول ما موصولة
وان شرطية والجملة الشرطية صلة ما والصلة مع موصولها منصوبة
المحل بتارك وكتاب الله وعترتي بدلان من الموصول او عطفا بيان و
على الثاني ما مصدرية بمعنى المدة متعلقة بتضلوا وان زائدة والتقدير
اني تارك فيكم الثقلين لن تضلوا مدة تمسككم بهما وكتاب الله وعترتي

به ا يدل عليه ما قبل الآية والخبر قلنا اما الآية فقد اجبنا عنها واما
على ان التمسك به بذلك شرفا ومنزلة اذ هي التي روت الخبر لا
ايضا لن تضلوا قد دل على عصمة النبي صلعم اخبر قبلها بذلك
وانتم قد منعتم من وجوب العمل بخبر الواحد سيما بالمشية ولعل
سيما الكتاب والعترة بل الكتاب والسنة لما روي انه قال صلى الله عليه
وآله وسلم كتاب الله وسنتي سلمناه لكن لم لا يجوز حمله على رواتهم
وخصهم بالذكر لانهم اخبروا بحاله من اقواله واحواله وافعاله سلمنا
لكن انما يدل الخبر على ان التمسك بهما لن تضلوا الا الذي يتمسك بالعترة
وحدها سلمناه لكنه يعارض بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي عضوا عليها بالنواجد وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله خذوا شطر دينكم من الحميراء
وليس العمل بما ذكرتموه اولى بما ذكرناه لانا نجيب عن الاول بان الخبر
المتواتر مفيد للعلم صحيح اذ الامة اتفقوا على قبوله بعضهم للاستدلال
على ان اجماعهم حجة وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم وانكار ذلك

بذلك ۱۲

مكابرة

مكابرة وعلى تقدير كونه من الآحاد لا يضرنا ذلك لانا نعمل بالخبر الواحد
وانما يمنع من الخبر بالخبر الواحد بعض اصحابنا وعن الثاني كيف
يمكن حمل الثقلين على الكتاب والسنة مع التصريح بالعترة والخبر
الذي رووه نمنع صحته وعلى تقدير صحته نحن نقول بمقتضاه و
لا منافاة بينه وبين كون العترة ثقلا لا يضل المتمسك بهم لجواز
اتصافهما بهذه الصفة وعن الثالث حمله على رواتهم تخصيص من
غير دليل وعن الرابع ان الظاهر اتصاف كل واحد من الكتاب و
العترة بالصفة المذكورة بجعل كل واحد منهما ثقلا وعن الخامس ان
هذه الاخبار ليست في قوة الدلالة على المطلوب كخبرنا وايضا لا قائل
الا ان يكون اجماع هؤلاء حجة فوجب حمله على غير ذلك والذين قالوا
بان اجماع الصحابة او الائمة الاربعة او الشيخين حجة انقرضوا وكفى انقراضهم
دليلا على بطلان مقالتهم

البحث الرابع لا يجوز الاجماع الا عن
دليل والا لزم الخطاء عن كل الامة لا يجوز حصول
الاجماع الا عن دلالة او امارة خلافا لقوم جوزوا صدوره من
غير حجة لنا ان القول في الدين من غير دلالة ولا امارة خطاء وكلما

ان

العمل

كان خطا فهو منتفٍ عن جميع الامة وحصل من المقدمتين المط قالوا
لو لم يكن الاجماع الا عن دلالة او امارة لكانت الحجة تلك الدلالة والامارة
ويسقط فائدة الاجماع وايضا اجماعهم على بيع المراضاة لا عن دلالة
ولا امارة والجواب عن الاول انه ينفي الاجماع مطلقا والخصم لا يقول
به وفائدة الاجماع انه كاشف عن الدليل قائم بمؤنة وجوده الاتية
وعن الثاني ان عدم العلم بطريق الاجماع لا يدل على عدم الطريق
وهل يعتبر قول العوام في الاجماع الحق عدمه لان قول
العامي لا عن دليل فيكون خطا فلو كان قول كل العلماء خطا
لزم اجماع الامة على الخطا، ولا عبرة بقول الفقيه في مسائل
الكلام ولا المتكلم في مسائل الفقه ولا بقول الحافظ للمسائل والاحكام
اذا لم يكن متمكنا عن الاجتهاد فيها ولانهم كالعوام فيما لا يتمكنون
عن الاجتهاد فيه ويعتبر الاصولي في الاحكام اذا كان متمكنا من
الاجتهاد فيها وان لم يكن حافظا لها لا يعتبر دخول العامة
في المجمعين خلافا للقاضي ابي بكر لانه لو فرض مخالفة العامي للمجتهدين
يكون قول المجتهدين حقا والا لزم اتفاق الامة على الخطا، وهو المط

العالم

وايضا اجمعت الصحابة خواصهم وعوامهم على عدم اعتبار قول العامي
في الاجماع احتج الخصم بانهم داخلون تحت المؤمنين والامة فوجب
اعتبار قولهم والجواب ان وجوب متابعة كل الامة لا يقتضي وجوب
متابعة مجتهديهم والدليل الذي ذكرناه دل على وجوب متابعتهم و
اما العلماء، فاهل كل فن يعتبر قوله في الاجماع الواقع في ذلك الفن لا
في غيره فلا اعتبار بقول الفقيه من مسائل الكلام ولا بقول المتكلم في
مسائل الفقه ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن مجتهدا
في المسائل الفروعية والاصولية لان كل واحد من هؤلاء، كالعامي بل
العامي في غير فنه واما الاصولي اذا لم يكن حافظا للاحكام فالحق
اعتبار قوله في مسائل الفقه لنا انه يتمكن من الاجتهاد الذي هو طريق
الى التميز بين الباطل وغيره فتعين قوله كغيره من المجتهدين الحافظين
للاحكام واجماع غير الصحابة حجة لتناول الادلة ولا يجوز
وقوع الخطاء في احد شطري الامة في مسئلة ومن الشطر الاخرى في
الاخرى لاستلزامه تخطئة كل الامة اجماع غير الصحابة حجة
خلافا لاهل الظاهر لنا ان ادلة الاجماع تعمنا ولهم اما عندنا فلوجود المعصوم

فيهم واما عند الجمهور فلان سبيلهم سبيل المؤمنين فوجب اتباعه
لا يقال انما الآية دلت على وجوب اتباع سبيل المؤمنين الحاضرين
في وقت الخطاب لا الذين سيوجد بعدهم لانا نقول انه يقتضي انه لو
مات واحد من الحاضرين لم ينعقد الاجماع بالباقين لكن كثير منهم مات
في زمن رسول الله صلعم فيلزم انتفاء الاجماع بالكلية واذا قال
احد شطري الامة بمسئلة وقال الشطر الاخرى بمسئلة اخرى لا يجوز
ان يكون الشطران مخطئين في تينك المسئلتين بل اما ان يكونا
مصيبين او احدهما مصيبا والآخر مخطئا والا يلزم تخطئة كل
الامة الفصل التاسع في الاخبار وفيه مباحث
ماهية الخبر معلومة بالضرورة فان عرض اشتباه فيبين بما يحتمل
الصدق والكذب هذا الكلام كانه جواب سؤال محذوف
وذلك ان بعض الناس عرف الخبر بانه الذي يحتمل الصدق والكذب
واعترض عليه بان الصدق والكذب نوعا الخبر والنوع يعرف بالجنس
كما يقال الصدق خبر مطابق والكذب خبر غير مطابق فتعريف الخبر بهما
دور فاجاب عنه بان ماهية الخبر غنية عن التعريف معلومة بالضرورة

لان كل واحد من الانسان يخبر ويخبر له ويفرق تفرقة بديهية بينه و
بين الانشاآت ويعلم ما يصلح ان يكون جوابا له وما لا يصلح و
ذلك يقتضي بداهته واما قوله انه الذي يحتمل الصدق والكذب
فليس تعريف ماهيته بل لرفع الاشتباه الواقع بينه وبين الانشاآت
واعترض على التعريف بوجوه اخر اولها ان الواو العاطفة للجمع
وذلك يقتضي اجتماع الصدق والكذب في خبر واحد وان بدل
باو لكان للترديد وهو ينافي التعريف وثانيها ان خبر الله تع
لا يحتمل الكذب وكان خارجا عنها وثالثها ان من قال محمد صلعم
ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يقال انه صدق ولا كذب وانه كان
خبرا والجواب عن الاول ان الخبر من حيث هو خبر يحتملها لكن
احتمال اتصاف الشيء بالشيء لا يستلزم الاتصاف بالفعل
حتى يلزم اجتماعهما ولو بدل باو لصح ايضا لان معناه امكان تطرق
احدهما لا بعينه وعن الثاني ان خبر الله تع من حيث انه خبر يحتمل
الكذب وامتناعه مستفاد من الخارج وعن الثالث ان الكلام
خبران احدهما صادق والآخر كاذب ولا يخلو عنهما

الحق انه لا واسطة بين الصادق والكاذب لان
الخبر اما ان يكون مطابقا للواقع اولا والاول الصادق والثاني الكاذب.
خلافا للجاحظ فانه اثبت الواسطة بين الصادق والكاذب و
منشأ الخلاف ان الصدق والكذب اما مشروطان باعتقاد المخبر
بالمطابقة وعدمها ام لا فعند الجاحظ نعم فلذلك اثبت الواسطة و
هو الخبر الذي لا يعتقد مخبره انه مطابق او غير مطابق واحتج عليه بقوله
تعم حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة وهم لم يكونوا
معترفين بصدقه وجعلوا الجنة في مقابلة الكذب ومقابل
الشيء لا يكون منه والجواب لا نسلم انهم جعلوا الجنة في مقابلة الافتراء
وح لا يخرج الجنة عن كونها كذبا لان الكذب ح ينقسم الى الافتراء
والجنة ويجوز انقسام امر كلي الى امرين متقابلين.
وهو اما ان يكون مقطوعا بكونه صدقا او بكونه كذبا او يجوز فيه
الامران الاول سبعة المتواتر وما علم وجود مخبره اما بالضرورة
او بالاستدلال وخبر الله تعم وخبر رسوله صلعم وخبر الامام
عليه السلام عندنا وخبر كل الامة وخبر المعتضد بالقرائن والثاني

الخبر

الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما علم بالضرورة او بالاستدلال
الخبر كما يقسم باعتبار مطابقته لما في الواقع وعدم
مطابقته كما تقدم كذلك يقسم باعتبار جزم الذهن بالمطابقة وجزمه
بعدم المطابقة وعدم الجزم بهما فالاول سبعة اخبار وهي التي عدها
المص مثال الاول كمن اخبر بوجود مكة والثاني قسمان مثال الاول كمن
اخبر ان السماء فوقنا والارض تحتنا ومثال الثاني نحو من اخبر ان العالم
محدث والثالث والرابع ظاهران لان الاسلام مبنيان عليهما وعلى
صدقهما واما خبر الامام فلانه معصوم وكذا كل الامة اما لاشتمال قولهم
على قول معصوم واما للآية كما تقدم ومثال السابع خبر من اخبر بموت
ولده مع انضمام قرائن الموت اليه من البكاء والصراخ واحضار
اسباب التجهيز واما الذي يجزم بعدم المطابقة كمن اخبر بان السماء تحتنا
والارض فوقنا وان العالم قديم واما الذي لا يجزم بالمطابقة وعدمها
فهو ما عدا ما ذكرناه من اخبار الاحاد التي لم يعضد بالقرائن
البحث الثاني في افادة التواتر العلم الحق ان الخبر المتواتر يفيد العلم
الضروري خلافا للسيد المرتضى حيث وقف ولابي الحسين حيث قال

والشرع

وهو خارج عن
بيت القاضي

انه نظري لان جزمنا بوقوع الحوادث العظام كوجود محمد صلعم وبحصول
البلدان الكبار لا يقصر عن العلم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من
الاوليات وهو حاصل للعوام ولمن لم يمارس الاستدلال ولا يقبل
التشكيك التواتر في اللغة مجيء واحد بعد واحد بترك
يعني بينهم وفي اصطلاح العلماء عبارة عن اخبار جماعة بلغوا الكثرة
يفيد بنفسه العلم مع قطع النظر عما ضم اليه من القرائن والحق انه يفيد
العلم الضروري خلافا للسمنية حيث قالوا يفيد الظن الغالب وخلافا
لابي الحسين والكعبي منا وامام الحرمين والغزالي من الاشاعرة حيث قالوا
يفيد العلم النظري خلافا للمرتضى حيث توقف والدليل الذي ذكره
المص يدفع جميع هذه المذاهب وهو ظاهر قال المرتضى وابو الحسين انا
لا نزيد بالنظري الا علما يتوقف على علوم اخر وخبر المتواتر هذا شانه
لتوقفه على انه لا داعي للمخبرين على الكذب وانه لا لبس في المخبر عنه واذا
كان كذلك امتنع ان يكون كذبا فوجب ان يكون صادقا وايضا لو كان
ضروريا لعلمنا بالضرورة انه ضروري كسائر الضروريات والجواب عن الاول
اني احلف بالايمان الصادقة اني جازم بما اخبر عنه من الاخبار المتواترة

وان لم يخطر

وان لم يخطر ببالي هذه الوسائط وعن الثاني ان كون العلم ضروريا
كيفية له ويجوز ان يكون الشيء معلوما وكيفيته مجهولة البحث
الثالث في شرائط المتواتر منها ان لا يكون السامع عالما
بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق شبهة او
تقليد الى اعتقاد ينفي موجب الخبر وان يكون المخبرون مضطرين
الى ما اخبروا عنه لاستنادهم الى الحس وشرط القوم العدد و
اختلفوا فقال قوم اثنا عشر وقال ابو الهذيل عشرون وقيل
اربعون وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وبضع وعشرون والكل ضعيف
بل المرجع الى حصول اليقين وعدمه فان حصل فهو متواتر والا
فلا هذه شروط حصول العلم بخبر المتواتر اولها
ان يكون السامع ذا اهلا لقبول العلم غير عالم بما اخبروا به لئلا يلزم
تحصيل الحاصل والثاني ان لا يكون ذلك الخبر مسبوقا بشبهة او
تقليد كخبر النص الصريح المتواتر على امامة علي عليه سلام الله فان
المنكرين لذلك خواصهم وعوامهم لما سبق لهم شبهة او تقليد لم
يحصل لهم العلم الثالث ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين فانه

لايلزم من اجتماع الظنون علم الرابع ان يكون علمهم مستندا الى الحس لا
الى العقل اذ لو كان مستندا الى العقل لكان المؤثر في حصول العلم هو العقل
لا الخبر وجعل المص هذين قسما واحدا ان قيل ان كان العلم مشروطا
لحصول هذه الشرائط لكان نظريا ضرورة توقفه على علم هذه الشرائط
نقول انما يلزم ما ذكرتم ان لو قلنا ان العلم يتوقف على العلم بتلك الشرائط
واما لو قلنا انه يتوقف على حصول الشرائط والعلم بحصول الشرائط يعلم
من حصول العلم بالخبر فلا يلزم ما ذكرتم وشرط قوم غير محققين
العدد في حصول التواتر ثم اختلفوا في تعيين اقل ذلك العدد فقيل
اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر
نقيبا وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل
عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
وخصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقيل اربعون اخذا من قوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت الآية في
الاربعين وقيل سبعون اخذا من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين
رجلا لميقاتنا فخصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقيل ثلثمائة

وثلث عشرة نظرا الى عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليعلم ما
يخبرون به المشركين وكل هذه التعيينات تكلفات باردة والحق
ان اقل العدد الذي يحصل به العلم غير معلوم لنا بل معلوم لله تعالى
واذا حصل العلم بقول المخبرين حصل العلم بتعيين العدد ومثلوا ذلك
بالاكل والشرب فان المقدار الذي يحصل به الشبع والري من الخبز
والماء انما يحصل العلم به بعد حصول الشبع والري واعلم ان الشرائط
المذكورة كما يعتبر في خبر المستندين خبرهم الى الحس كذلك يعتبر في خبر
المستندين خبرهم الى قوم آخرين وفي كل قوم من الوسائط وهو
الذي يعبر عنه باستواء الطرفين والواسطة واعلم ان ههنا شرائط
اخر معتبرة عند اقوام وهي غير معتبرة عندنا منها ما قاله بعض المسلمين
وهو ان يكون المخبرون المسلمون عدولا لان الكفر عرضة الكذب
والعدالة ضابط الصدق وغرضهم به دفع تواتر النصارى في
قتل عيسى عليه السلام وصلبه وما نقلوا عن عيسى عليه سلام الله من
كلمة التثليث وهذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان اهل قسطنطنية
لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل لنا العلم وليس ذلك الا ان الكثرة

لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر
باخبار عدد لا يفيد قولهم العلم واورد ابو الحسين اعتراضا لازما وهو
دلالته على قبول الفتوى لا الخبر وايضا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا اوجب التبين عند اخبار الفاسق فاذا اخبر العدل المجهول
اما ان يجب القبول وهو المط والرد فيكون العدل اسوء حالا من الفاسق
وهو بط او يتوقف فينتفي فائدة الوصف بالكلية وايضا خبر الواحد
مقبول في الفتوى والشهادة مع انتفاء العلم وايضا فانه يتضمن دفع
ضرر مظنون فيكون واجبا ولان جماعة من الصحابة عملوا باخبار
الآحاد ولم ينكر عليهم احد فيكون اجماعا خبر الواحد
خبر يفيد الظن سواء كان راويه واحدا او اكثر واختلف الناس
في وقوع التعبد به والحق ان التعبد ورد به سمعا وعقلا وهو قول
القفال وابن شريح وابي الحسين البصري خلافا لبعضهم حيث لم يجوز
التعبد به اصلا وللمرتضى حيث جوز عقلا ومنع من وقوعه سمعا و
للجبائيين وابي جعفر الطوسي حيث قالوا ورد التعبد به سمعا

لا عقلا واتفق الجميع على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى و
الشهادة والامور الدينية واستدل المص بالنص والقياس والعقل
والاجماع اما النص فاثنان الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية
ووجه الدلالة ان الله تعالى اوجب الحذر على القوم عند اخبار عدد
غير مفيد للعلم وهو المط وانما قلنا اوجب الحذر لانه قال لعلهم يحذرون
ولعل للترجي والترجي محال على الله فوجب حمله على لازمه وقد تقدم
ان الطلب الوارد لله تعالى يجب حمله على الوجوب وانما قلنا ان هذا
الايجاب عند الاخبار لانه قال ولينذروا قومهم والانذار عبارة عن
خبر مخوف والخبر داخل في مفهوم الخبر المخوف وانما قلنا ان هذا اخبار
عدد لا يحصل العلم بهم لان لفظ الطائفة يطلق على الثلثة فما فوقها والعلم
لا يحصل بالثلثة وما فوق ذلك واعترض ابو الحسين على ذلك بان الانذار
الذي اوجب عنده الحذر لم لا يجوز ان يكون من الفتوى ويقوي هذا
الاحتمال انه ليتفقهوا في الدين والفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا الخبر
واستحسن المص هذا الاعتراض وجعله لازما ويمكن ان يجاب عنه بان
حمل هذا الانذار على الفتوى يوجب التخصيص من جهة الانذار وهو خلاف

مانعه من التواطي لا الاسلام والعدالة ومنها ما قاله اليهود وهو ان
يكون المخبرون مشتملين على الاذلاء والمساكين وغرضهم بذلك دفع
تواتر النصارى والمسلمين في معجزات عيسى عليه سلام الله ونبينا
محمد صلى الله عليه وآله وسلم لانهم اذلاء لم يدخلوا في المتواترين
وهو ضعيف ايضا لانا نجد من انفسنا الجزم بخبر الاكابر والشرفاء
اذا حصلت الشرائط المذكورة وان لم يشتملوا على تلك الاذلاء
ومنها ما اعتبره اليهود ايضا وهو ان لا يكونوا على دين واحد ومنها
ما اعتبره الراوندي وهو ان يدخل فيهم المعصوم ومنها ما اعتبره
قوم وهو ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد ومنها ما اعتبره آخرون
وهو اختلاف انسابهم واوطانهم واديانهم ليؤمن تواطيهم على الكذب
وضعف هذه الشرائط يعلم بادنى تامل البحث الرابع
خبر الله تع صدق وهو ظاهر على قولنا لانه تع غني عن الكذب
حكيم في افعاله عالم بكل معلوم فاستحال وقوع الكذب منه ولان الرسول
صلعم اخبر بصدقه ولا دور ههنا وخبر النبي صلعم صدق لدلالة المعجزة عليه
وخبر الامام صدق لانه معصوم وخبر كل الامة صدق لما بينا من ان الاجماع

الانشاء لا يدخل فيه التصديق والتكذيب والوكيل وكيل سواء كان
الموكل صادقا او كاذبا فكذلك الرسول يكون رسولا سواء كان الله
صادقا او كاذبا اقول فيه نظر لان قول القائل انت وكيلي انما يكون
انشاء ان لو قصد الانشاء واما ان لم يقصد اخبارا فيكون صادقا
او كاذبا وح يجوز ان يكون اظهار المعجزة بمنزلة الخبر لا الانشاء وح يتوقف
صدق الرسول على صدق الله تع لانه لو جاز عليه الكذب لجاز ان يكون
المعجزة قائما مقام الخبر الكاذب فيكون الرسول صلعم كاذبا فلو اثبت
صدقه تع بخبر الرسول لزم الدور ومنها خبر الرسول صلعم والدليل على
صدقه المعجزة هكذا قال الغزالي وفيه نظر لان المعجزة انما يدل على صدقه
مطلق لو ادعى انه صادق في جميع ما يخبر به ويظهر المعجزة عقيب الدعوى
وذلك غير معلوم بل الحق ان يستدل على صدقه في دعوى الرسالة بالمعجزة
وفي غيرها بما تقدم من الدلالة على عصمة الانبياء عليهم سلام الله ومنها
خبر الامام عليه سلام الله وقد تقدم في الاجماع ما دل على عصمتهم وكذا
خبر كل الامة البحث الثاني من خبر الواحد هو ما يفيد الظن
وان تعدد المخبرون وهو حجة في الشرع خلافا للسيد المرتضى وجماعة

ومن جهة القوم ايض لانه لو اراد الفتوى لكان المراد بالقوم غير المجتهدين
ولا دليل على هذا التخصيص فوجب حمل الانذار على مطلق الخبر المخوف
سواء كان من الفتوى او الرواية فان كان الخبر كما يروى للمجتهد
ليتمسك به كذلك يروى للعامي لينتفع به من الانزجار وغيره الآية
الثانية قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه الاستدلال انه
لو لم يجب العمل بخبر الواحد العدل لكان اما يجب رده او التثبت فيه
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الخبر الواحد اما
ان يجب قبوله او لا يجب والثاني اما ان يجب رده او لا يجب والثالث
هو التثبت وهذا حصر عقلي فيلزم من رفع الاول ثبوت احدى
الباقيين وبيان بطلان التالي ان الرد يستلزم ان يكون العدل
اسوء حالا من الفاسق لان الله تعالى اوجب التثبت عند اخبار
الفاسق في الآية والرد اسوء حالا من التثبت واما التثبت
فلانه لو وجب التثبت عند اخبار الواحد العدل لم يبق لصفة
الفسق في الآية فائدة البتة وايض لو كان كون خبر الواحد واحدا
صالحا لكونه علة لعلل التثبت لما علل الله تعالى التثبت بالفسق

لان كون

لان كون الواحد واحدا صفة ذاتية وكونه فاسقا صفة غير ذاتية
بل عرضية مفارقة ولا يعلل بالعرض المفارق مع وجود الذاتي لانه
لا يقال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت الذي
صفة ذاتية صالح للتعليل به وهذا دليل حسن اصلحته حتى صار
هكذا واما القياس فهو قياس الخبر على الفتوى والشهادة في وجوب
العمل عليه فانهما مقبولان باجماع المسلمين ولم يفد العلم والجامع
بينهما تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة ولقائل
ان يقول ان هذا قياس مع وجود الفارق وهو ان الفتوى امر
ضروري لا يمكن تكليف كل واحد بالاجتهاد وكذا الشهادة لاجل
تميز الحق عن الباطل وليس امر الخبر كذلك لانه ان وجد دليل قطعي
في الواقعة يعمل عليه والا يعمل بالبراءة الاصلية واما العقل فهو ان
العمل بخبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب
بيان الصغرى ان العدل اذا اخبر حصل ظن وجود الامر فاذا اضم هذا
الظن الى ما علم ان مخالف الامر يستحق العقاب حصل ظن العقاب
وبيان الكبرى ان العقل يحكم بامتناع العمل بالمرجوح وبالراجح والمرجوح

معا فبقي العمل بالراجح فقط وهو المط واما الاجماع فهو ان بعض الصحابة
عمل بخبر الواحد ولم ينكر الباقون فكان اجماعا بيانه ان الصحابة رجعوا
الى خبر ابي بكر لان الانبياء عليهم السلام يدفنون حيث يموتون وروى
انه قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال ان النبي صلعم قضى فيها بخلافه
فنقض حكمه ورجع الى قوله وقال عمر يوما رحم الله امرأ سمع خبر رسول
الله صلعم شيئا في الجنين فقام اليه حمل بن مالك واخبره ان النبي صلعم
قضى فيه بغيره فقال عمر لو لم اسمع هذا لقضيت فيه بغيره وروى ان
عمر ما كان يورث المرأة في دية زوجها فاخبره الضحاك ان النبي صلعم
كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وروى
روى ان عمر قال في المجوس ما ادري ما اصنع لهم فقال عبد الرحمن
بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل
الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم وكان علي عليه سلام الله
يحلف الراوي وقبل رواية ابي بكر من غير يمين وقبل رواية المقداد
في حكم المذي وقال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنة فلا نرى به باسا حتى
روى لنا رافع ابن خديج نهيه عن المخابرة وقال انس كنت اسقي

اباعبيدة

اباعبيدة واباطلحة وابي ابن كعب اذ اتانا آت فقال حرمت الخمر
فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرة فاكسرها فقمت فكسرتها وقيل
لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر عليهما السلام ليس
موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرنا ابن
كعب قال خطب لنا رسول الله صلعم وذكر موسى والخضر عليهما السلام
بشئ يدل على ان موسى الذي صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل و
من طالع كتب الاخبار يجد هذه الاخبار كالقطرة بالنسبة الى البحر
هذا الباب ان قيل هذه اخبار احاد ونحن نمنع وجوب العمل
بخبر الواحد فكيف يثبت بها وايض غاية ما ذكرتموه انهم عملوا عند هذه
الاخبار وذلك لم يدل على محل النزاع لجواز ان يكون عملهم لا بهذه الاخبار
بل لما سمعوا الخبر تذكروا دليلا واجتهدوا واجتهادا دلهم على الحكم الموافق
للخبر والجواب عن الاول بوجهين احدهما ان كل واحد من هذه الاخبار
وان كان من الاحاد لكن اخبار الاحاد اذا كثرت يمتنع ان يكون كلها
كاذبة بل لا بد ان يكون واحد منها لا على التعيين صادقا وانما صدق
حصل المط لاشتراك الجميع في المعنى المط والثاني ان هذه الاخبار

بامرها قد اشتركت في انهم قبلوا خبر الواحد فصار هذا المعنى المشترك فنقول
بكل هذه الاخبار فيكون متواترا وان كانت خصوصياتها منقولا بالاحاد
وايضا روى ابوبكر الائمة من قريش فرجعوا الى قوله وهذا الحديث منقول
بالتواتر ويحصل الغرض وعن الثاني ان علمهم لو كان بغير هذه الاخبار
لوجب عليهم اظهار ذلك الغير عادة ودينا اما العادة فلان الجمع
العظيم اذا اهتموا بامر ليس عليهم دليل ثم ظفروا على دليل زال به عنهم
اللبس لابد في العادة ان يظهروه ويستبشروا به ويتبجحوا من
ذهابه عنهم واما الدين فلانهم لو عملوا عند الخبر بشيء آخر او هموا انهم عملوا
بمجرد ذلك الخبر وايهام الباطل غير جائز لما ان قالوا قال لجماعة احكموا
في هذه المسئلة بمجرد شهوتنا فذكر ذلك الجماعة نفي كل حديثا موافقا
لشهوة ذلك القائل فعلموا انه لم يحسن من جهة الدين ان يخفوا
ذلك الحديث البحث السادس في شرائط ويشترط
كون الراوي بالغا عاقلا مسلما عدلا ضابطا فلا يقبل رواية الصبي
لانه ان لم يكن مميزا لم يحصل الظن بقوله وان كان مميزا علم نفي الحرج
عنه مع الكذب فلا يمتنع منه وتقبل روايته لو كان صبيا وقت

التحمل

التحمل بالغا وقت الاداء والكافر لا تقبل روايته سواء كان مذهبه
جواز الكذب اولا لانه فاسق والفاسق مردود الرواية للاية و
لا تقبل رواية المجهول حاله خلافا لابي حنيفة لان عدم الفسق شرط
في الرواية وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط
هذه شرائط خبر الواحد وهي خمسة الاول ان يكون
بالغا فلا تقبل خبر الصبي لما ذكره وبانه اسوء حالا من الفاسق
لكون الفاسق يخاف الله تعالى بخلاف الصبي وسياتي ان خبر الواحد
غير مقبول واما لو كان صبيا حال التحمل بالغا حال الاداء فتقبل روايته
بالاجماع فان الناس يحضرون الصبيان مجالس الرواية من غير نكير
عليهم وايضا قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير
من غير فرق بين ما حملوه بعد البلوغ او قبل الثاني العقل فانه لا يمكن
مع الجنون الضبط والاحتراز عن الخلل الثالث الاسلام فلا تقبل
رواية الكافر الذي ليس من اهل القبلة بالاجماع واما الذي من
اهل القبلة كالمجسمة وغيرهم فمذهبنا انه لا تقبل روايته وهو مذهب
القاضي وعبد الجبار خلافا لابي الحسين البصري فانه قال ان كان مذهبه

الفاسق

القبلة

بقول عدل آخر او بظاهر او بعمل بعض الصحابة او باجتهاد او بكونه مشتهرا
لنا ما تقدم من ان الصحابة قبلوا خبر الواحد وان لم يكن معتضدا بشيء
من ذلك وايضا الادلة الاخر التي ذكرناها دلت على القبول وان لم يعتضد بشيء
مما ذكره احتج الخصم بانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقبل خبر ذي اليدين
حتى شهد له ابوبكر وعمر وابوبكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه معه محمد
ابن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد
الخدري ورد خبر فاطمة بنت قيس وايضا اعتبر في الشهادة العدد
فكذا الخبر بالقياس عليه بل هاهنا اولى لان الرواية يقتضي شرعا عاما بخلاف
الشهادة والجواب عن الاول انه لما تعارضت رواياتنا التي قد تقدمت
وهذه الروايات وجب الجمع بينهما بان يحمل هذه على الواقعة المجردة
عن التهمة وهذه على الواقعة التي فيها التهمة وعن الثاني انه منقوض بامور
معتبرة اعتبرت في الشهادة دون الرواية كالحرية والذكورة وعدم
القرابة الثاني قول ابي حنيفة انه قال اذا كانت الرواية مخالفة للقياس
فانظر ان كان الراوي فقيها قبل روايته والا فلا لنا ان الادلة التي
تقدمت لم تفصل بين الفقيه وغيره والحديث الذي ذكره المصنف نص

شرعا

على عدم

على عدم اشتراط الفقه احتج ابو حنيفة بان الخبر والقياس دليلان
تعارضا من غير مرجح فوجب التساقط والرجوع الى غيرهما وايضا صدق
الراوي لا يدل على كونه حجة لانه ربما ذكر رجل عند الرسول صلعم فقال صلعم
اقبلوا اخبار الرجل فالفقيه يعلم انه منصرف الى المذكور والعامي ربما ظن
الاستغراق والجواب ان الاول مردود علينا لانا لا نقول بالقياس و
عن الثاني ان ذلك التمييز لم يتوقف على الفقه بل على الطبع السليم ان
كان عربيا وعلم العربية ان كان عجميا الثالث قول بعض الحنفية وهو ان
الراوي اذا كان مذهبه بخلاف روايته وجب المصير الى مذهبه لانه عرف
منا مقاصد النبي صلعم لمشاهدته اياه ولذلك حملوا رواية ابي هريرة
في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب لان مذهب ابي هريرة
الاقتصار على الثلث وقال الشافعي ان كان تاويلا للحديث بخلاف
الظاهر ارجع الى الحديث وان كان اخذ محتملي اللفظ المجمل ارجع
تاويله وهذا احق لان المقتضي لمدلول الخبر قائم وهو ظاهر اللفظ
ومعارض مخالفة الراوي لا يصلح للمعارضة لاحتمال ان يتوهم ما ليس
بدليل دليلا الرابع قول ابن سيرين وبعض المحدثين من اشتراط

جواز الكذب فلا تقبل روايته والا قبلت لنا انه فاسق والفاسق
مردود الرواية الرابع العدالة وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة
التقوى والمروة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاحتراز
عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف في حبة وسرقة لقمة
من البقل وعن المباحات القادحة في المروة نحو الاكل في الطريق و
البول في الشارع والدليل على ان الفاسق لا تقبل روايته قوله تعـ
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبين عند نبأ الفاسق
والتبين غير القبول ان قيل كما ان التثبت غير القبول كذلك غير الرد
وانتم تقولون بالرد قلنا فائدة التثبت ظهور الصدق وذلك انما
يكون عند حياة الراوي لا عند مماته واما رواية مجهول الحال فغير
مقبول عندنا وعند الشافعي خلافا لابي حنيفة لنا ان شرط قبول
الرواية عدم الفسق وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل
بالمشروط وقال ابو حنيفة بل شرط رد الرواية الفسق وهو مجهول
والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط والجواب انه لا يلزم من
عدم الرد القبول لان بين الرد والقبول واسطة وهو التوقف الى ان يحصل

التبيين ظ
التبين ظ

الضبط

الضبط وهو ان لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له فان
عند عدمه لا يؤمن من الاختلال في الزيادة والنقصان والتبديل
البحث السابع فيما ظن انه شرط وليس كذلك الصحيح ان
الواحد اذا كان عدلا قبلت روايته سواء عضده ظاهر او عمل
بعض الصحابة او اجتهاد او رواية عدل اخر خلافا للجبائي لان
الصحابة رجعوا الى اخبار العدل وان كان واحدا ولان الادلة تتناوله
ولا يشترط كون الراوي فقيها خلافا لابي حنيفة فيما خالف القياس
لما تقدم من الادلة العامة ولقوله صلى الله عليه واله وسلم نضر الله
امرءا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه
ولا يشترط عدم مخالفة الراوي له لاحتمال مصير الراوي الى ما
توهمه دليلا وليس كذلك والاقرب عدم اشتراط نقل اللفظ لانه يجوز نقله
بالمعنى كما ان الصحابة لم ينقلوا الالفاظ كما هي لانهم لم يكتبوها
ولا كرروا عليها مع تطاول الازمنة هذه شروط
اعتبر كل واحد منها قوم في قبول خبر الواحد وليست بشرط عندنا
اول قول الجبائي فانه قال لا تقبل قول الواحد العدل الا اذا اعتضد

نقل الحديث بالفاظه من غير تغير من زيادة ونقصان وتبديل والحق
عدم الاشتراط لكن بثلث شرائط الاول عدم قصور الترجمة عن
الاصل فی افادة المعنی الثانی عدم الزيادة والنقصان الثالث
مساواة الترجمة للاصل فی الجلاء والخفاء لان الخطاب ورد على تمييز
المحكم والمتشابه لسر علمه الله فلا يجوز التغير وهذا مذهب الحسين
البصری وابی حنيفة لنا ان الصحابة ما كانوا يكتبون الروايات فی مجالسها
ولا يكررون عليها ويروونها بعد تطاول الازمنة وذلك يوجب القطع
بتعذر رواية الفاظها ولذلك كان ابن مسعود اذا روى حديثا قال
هكذا او نحوه وايضا نقلوا معنى واحدا بالفاظ مختلفة مذكورة فی
مجلس واحد من غير نكير لبعضهم علی بعض احتج الخصم بقوله صلى الله عليه
وآله وسلم رحم الله امرأ سمع مقالتی فوعاها فاداها كما سمعها وذلك
يقتضی عدم جواز الترجمة والجواب ان ناقل المعنی كما هو مؤد كما سمع
ولهذا يصح ان يقال للمترجم قد كما قال ای ادا المعنی كما قال
البحث الثامن فی الاخبار المردودة خبر الواحد اذا اقتضى علما ولم
يوجد فی الادلة القاطعة ما يدل عليه وجب رده لانه اقتضى التكليف

بالعلم ولا يفيده فيلزم التكليف بما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب
قبوله وان عمت به البلوى خلافا للحنفية لعموم الادلة ولان الصحابة
رجعوا فی احكام الرعاف والقیء والقهقهة فی الصلوة الى الاحاد
مع عموم البلوى فيها خبر الواحد اما ان يقتضی العلم او
العمل ای غرض الخبر اما ليعلم مقتضاه او ليعمل بمقتضاه فالاول اما ان
يكون فی الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فالاول وجب قبوله
لجواز ان يقتصر به النبی صلعم على احاد الناس واقتصر على غيرهم بدليل
آخر والثانی يجب رده سواء اقتضى مع ذلك العمل او لا لادائه الى
التكليف بما لا يطاق لانه يقتضی العلم ولا دليل يدل عليه مثال ما
يقتضی العلم فقط كان يقول اعلموا ان موسى بنی اسرائيل هو موسى
صاحب خضر ومثال ما يقتضی العلم والعمل كان يقول اعلموا ان صلوة
الوتر واجبة والثانی وهو الذی يقتضی العمل يجب قبوله مطلقا سواء
لم يعم به البلوى او عم كخبر ابن مسعود فی نقض الوضوء بمس الذكر و
خبر ابی هريرة فی غسل اليدين عند القيام من نوم الليل وخبره
فی رفع اليدين للركوع والاكل فی الصوم ناسيا خلافا للكرخی وبعض

من غير نكير وقال الشافعی لا اقبل المراسيل الا مراسيل الصحابة او
مرسلا قد اسند مرسله او غير مرسله او ارسله راو آخر يروی
عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابی او قول اكثر اهل العلم
او ان يكون المرسل قد عرف من حاله انه لا يرسل عمن فيه طعن كمراسيل
ابن المسيب واذا جزم راوی الاصل بكذب رواية
الفرع عنه لم تقبل رواية الفرع وان توقف قبل قول الفرع لعدم
المنافی اذا روى الفرع عن الاصل فالاصل اما
ان يصدقه او يكذبه او يتوقف فيه فالاول لا كلام فی قبوله و
الثانی لا خلاف فی رده لان كل واحد منهما يكذب الآخر فلابد
من كذب احدهما واياما كذب سقط شرط القبول وهو العدالة
والثالث اختلفوا فيه فذهب الشافعی ومالك واحمد بن حنبل
فی احدى الروايتين عنه الى وجوب القبول وهو الصحيح خلافا
للكرخی وجماعة من الحنفية دليلنا ان الفرع عدل وتوقف الاصل
لا ينافی جزمه فوجب القبول وايضا روی ان ربيعة بن عبد الرحمن
روى عن سهيل بن صالح عن ابيه عن ابی هريرة عن النبی صلعم انه

قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل وكان يقول حدثنی ربيعة
عن ابی حذيفة عن ابی هريرة عن النبی صلعم ويرويه هكذا ولم ينكر
عليه احد من التابعين فكان اجماعهم على جوازه اجماعا منهم

البحث التاسع فی الجرح والتعديل العدد شرط فی الجرح والتعديل فی
الشهادة دون الرواية لان الفرع لا يزيد على الاصل ولابد من ذكر
سبب الجرح دون التعديل ومع التعارض يقدم الجرح الا اذا نفى
العدل ما اثبته الجارح قطعا فيتعارضان واذا قال الحاكم بشهادته
اذا عمل بروايته او قال هو عدل لانی عرفت منه كذا او اطلق مع
عرفانه فهو تزكية ولو روى عنه لم يكن تزكية الا ان يكون عادته عدم
الرواية عن غير العدل وليس ترك الحكم بالشهادة جرحا
الاظهر ان العدد شرط فی التعديل والجرح فی الشهادة دون الرواية
خلافا للقاضی ابی بكر حيث لا يشترط العدد لا فی الشهادة ولا
فی الرواية ولبعض المحدثين حيث يشترط العدد فيهما لنا
ان المزكی والجارح فرعان على المزكى والمجروح و
قد ثبت ان العدد لا يشترط فی خبر الواحد فلا يشترط فی

الحنفية فيما عم به البلوى ولينا النص والالزام اما النص فهوان الادلة
المتقدمة عامة فی وجوب العمل بخبر الواحد واما الالزام فهوان حكم
الرعاف والقئ والفصد والحجامة والقهقهة فی الصلوة انما اثبته
الخصم باخبار الاحاد مع عموم البلوى ان قيل ليس هذه الاحكام كمس
الذكر فی عموم البلوى قلنا سلمنا عدم المساواة لكن لا يخرج بذلك
عن عموم البلوى   والمرسل لا يقبل خلافا لابی حنيفة و
مالك وجمهور المعتزلة لان عدالة الاصل مجهولة والشك فی الشرط يستلزم
الشك فی المشروط   المرسل صورته ان يقول العدل الذی
لم يلق الرسول قال رسول الله صلعم وهو عندنا غير مقبول الا اذا علم انه
لا يرسل الا عن عدل خلافا لابی حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة لنا
ان عدالة الراوی شرط فی قبول الرواية وعدالة الاصل مشكوك فيها
والشك فی الشرط يستلزم الشك فی المشروط وانما قلنا ان عدالة
الاصل مشكوك فيها لانه لم يوجد الا رواية الفرع ورواية الفرع عنه ليس
تعديلا وعلى تقدير ان يكون تعديلا لا يقتضی ان يكون عدلا فی نفس الامر
انه لو عينه لنا لعرفناه بفسق لم يطلع هو عليه احتج الخصم بان المرسل

قبلته الصحابة والتابعون من غير نكير عليهم وذلك يقتضی الاجماع
اما انهم قبلوها فانهم قبلوا اخبار عبد الله بن عباس مع كثرة
روايته وقد قيل انه لم يسمع من النبی صلعم الا اربعة احاديث لصغر
سنه ولما روى عن النبی صلعم انما الربا فی النسية وان النبی صلعم لم يزل
يلبی حتى رمى جمرة العقبة فقال فی الخبر الاول لما رجع فيه اخبرنی
به اسامة بن زيد فی الخبر الثانی اخبرنی به اخی الفضل بن عباس
وروى ابن عمر عن النبی صلعم من صلی على جنازة فله قيراط من الاجر
واسنده بعد ذلك الی ابی هريرة وروى ابو هريرة عن النبی صلعم انه قال
من اصبح جنبا فی رمضان فلا صوم له فقال ما انا قلته ورب الكعبة
ولكن محمدا صلی الله عليه وآله وسلم قاله فلما رجع فيه قال حدثنی
فضل بن عباس واما التابعون فقد كانت من عادتهم ارسال الرواية
ويدل على ذلك ما روى عن الاعمش انه قال قلت لابراهيم النخعی اذا
حدثتنی فاسنده فقال له اذا قلت لك حدثنی فلان عن عبد الله
فهو الذی حدثنی واذا قلت لك حدثنی عبد الله فقد حدثنی جماعة
عنه ويدل ايضا ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبی وغيرهما

الفرع على سبيل الاولى وهذه العلة مفقودة فی الشهادة فلذلك
اعتبرنا فی الشهود وجرحهم العدد ويشترط ذكر سبب الجرح
دون التعديل وهو مذهب الشافعی لانه قد يخرج بما لا يكون
جارحا لاختلاف المذاهب فيه بخلاف العدالة فانه لا يثبت الا
بنفی سائر اسباب الجرح وذلك متعسر خلافا للقاضی ابی بكر
فانه قال ان لم يكن المزكی والجارح بصيرين بهذا البيان فلم يصلحا
لذلك والا فلا معنى للسؤال والاقرب ان يقال ان المزكی والجارح
ان كانا خبيرين باسباب الجرح والتزكية فلم يحتج الی ذكر السبب
فيهما والا لا بد من ذكر السبب فيهما واذا تعارض المزكی والجارح
فاما ان يثبت الجارح ما ينفيه المزكی كان يقول قتل رجلا وعينه
فقال المعدل رايته حيا او لا يثبت غير ما ينفيه فان كان الاول
فتعارضا وان كان الثانی فيقدم الجارح لانه يثبت زيادة لم
يطلع عليها المعدل ولا نفاها وصورة التزكية ان يحكم
بشهادته او يعمل بخبره او قال هو عدل لانی عرفت منه
كذا او كذا او يقول هو عدل ويطلق والحاصل ان المزكی عارف

باسباب العدالة واما لو روى عنه فليس تزكية لان العدل كما
يروى عن العدل كذلك يروى عن غير العدل كما تقدم الكلام الا اذا
علم ان عادته انه لا يروی الا عن عدل وح يمكن ان يكون الرواية
عنه تزكية له ولو ترك الحكم بشهادته لا يكون جرحا لان الشهادة
اقوى من الرواية ولا يلزم من ترك الحكم فی الاقوى تركه فی
الاضعف وانما قلنا ذلك لان الشهادة وان شاركت الرواية
فی اشتراط العقل والتكليف والاسلام والعدالة لكنها اختصت
بامور اخر وهی ستة الحرية والذكورة والبصر والعدد و
الصداقة والعداوة   الفصل العاشر فی القياس و
فيه مباحث الاول فی تعريف القياس عبارة عن حمل الشیء على
غيره فی اثبات مثل حكم له لاشتراكهما فی علة الحكم
القياس فی اللغة المساواة يقال قاس النعل بالنعل ای ساواها
وحاذاها وفی اصطلاح الفقهاء سيبين ما ذكره المص مثاله حملنا
النبيذ على الخمر فی اثبات حكم التحريم للنبيذ لثبوته فی الخمر لاجل
اشتراكهما فی علة التحريم وهو الاسكار ولقائل ان يقول ان هذا

التعريف فيه نظر من وجوه منها ان حمل الشئ على غيره ليس بقياس
بل هو ثمرة القياس والقياس هو مساواة الفرع للاصل ويدل
عليه ان القياس في الاصل المساواة فالاولى ان يكون ايضا في الاصطلاح
كذلك لما ثبت ان التخصيص اولى من النقل ومنها ان القياس لا
يشترط فيه اشتراك الاصل والفرع في علة الحكم في نفس الامر بل في نظر
المجتهد لان كل مجتهد مصيب سواء اشتركا في الحكم اولا ومنها ان
القياس كما يكون في اثبات قبل حكم الاصل في الفرع كذلك يكون في
اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع وهو الذى يسمى قياس العكس كما نقول
الصوم شرط في الاعتكاف لانه لو لم يكن شرطا لم يكن شرطا بالنذر
كالصلوة فانها لم تكن شرطا للاعتكاف لم يكن شرطا له بالنذر فالثابت
في الاصل عدم كون الصلوة شرطا وفي الفرع نقيضه وهو كون
الصوم شرطا ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل القياس اسما للمساواة
او الحمل الذى هو ملزومها امر اصطلاحي فان اراد القائسون باسم
القياس الحمل فلا كلام والا فلكل احد ان يصطلح على ما اراد من غير
اعتراض عليه وعن الثاني ان المختار ان المصيب واحد وح اذا

اذا

اذا لم يكن الاصل والفرع مشتركين في علة الحكم يكون القياس فاسدا
والتعريف انما هو للقياس الصحيح لا الفاسد وعن الثالث انه قياس
شرطي اثبت مقدمة الشرطية بقياس الطرد وانا نقول لو لم يكن الصوم
شرطا في الاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر ثم يستثنى نقيض اللازم
لينتج نقيض الملزوم ويثبت المقدمة الشرطية بالقياس وهو ان
ما لا يكون شرطا للشئ في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة
وهذا قياس الطرد لا العكس وارکانه اربعة الاصل
وهو المقيس عليه والفرع وهو المقيس والعلة وهو المعنى المشترك
والحكم وهو المط اثباته في الفرع اركان القياس
اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم فالاصل هو المقيس عليه كالبر
في قياس الذرة عليه في تحريم بيعه في جنسه متفاضلا والفرع وهو
المقيس كالذرة والعلة وهو المعنى المشترك بين المقيس والمقيس
عليه الصالح لعلية الحكم والحكم هو المعنى المط اثباته في الفرع وهو
التحريم في مثالنا واختلفوا في ان الاصل ما هو فقال الفقهاء هو محل
الحكم المنصوص عليه وهو البر في المثال وقال المتكلمون هو النص

الدال على الحكم وربما قيل هو نفس الحكم وضعف الاول بان
الاصل ما يتفرع عليه الشئ والحكم في الذرة غير متفرع على البر لانه لو
لم يوجد في البر الحكم لم يكن حكم الذرة متفرعا عليه وضعف الثاني
بان الحكم في البر لو قدرنا انه حصل بالضرورة او بالدليل العقلي يصح
حمل الذرة عليه وان لم يكن له نص واذا ثبت ضعف الاولين
ثبت صحة الثالث وهو ان يكون الحكم اصلا في محل الوفاق فرعا
في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل النزاع ويمكن
ان يعتذر الفقهاء بانه لما ثبت ان الاصل هو الحكم والحكم يحتاج
الى المحل فالمحل يكون اصل الاصل وللمتكلمين ان يقولوا ان النص
اصل للحكم فيكون اصلا له لانه اصل الاصل البحث
الثاني في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك والذى يذهب اليه
انه ليس بحجة لوجوه احدها قوله تع لا تقدموا بين يدى الله و
رسوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ان الظن لا يغني من
الحق شيئا وان احكم بينهم بما انزل الله القياس ليس
بحجة في الشرع عندنا خلاف لاهل السنة لنا الكتاب والسنة واجماع

الخلاف

الصحابة

الصحابة واجماع العترة والاستدلال اما الكتاب فقوله تع لا تقدموا
بين يدى الله ورسوله والحكم بالقياس تقديم بين يدى الله ورسوله
لانه حكم بغير قولهما وقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والحكم
المثبت بالقياس قول على الله بغير علم لكونه مفيدا للظن وقوله ان
الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظن فلا يغني من الحق لا يقال
انتم قائلون بخبر الواحد وهو ايضا ظن لانا نقول مقتضى الدليل عدم
العمل بالظن خالفناه في خبر الواحد بالادلة التى تقدمت فيبقى غيره
على اصله وقوله ان احكم بينهم بما انزل الله وليس القياس مما انزل
الله لا يقال اما الآية الاولى فانما يفيد المط لو لم يكن القياس مما عرف
التعبد به من الله ورسوله وذلك هو الذى وقع النزاع فيه فكيف
يجعل مقدمة في اثبات المط واما الثانية والثالثة فجوابهما من ثلثة
اوجه الاول انا نقول بموجب الاثنين وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى
القياس عند ظننا به فحكمنا به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع
لا انه غير معلوم الثاني انه يجب حمل الاثنين على النهى عن القول بما ليس
بمعلوم على ما تعبدنا فيه بالعلم جمعا بينهما وبين الادلة الدالة على وجوب

العمل بالقياس الثالث انها حجة عليكم بالقول بابطال القياس اذ هو
غير معلوم لكم لكون المسئلة غير عليه فكانت مشتركة الدلالة الرابع انها
خطاب مع الرسول صلعم ولا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول صلعم
امتناعه في حقنا لامكان ان يتلقى احكام الوقايع من الوحي دوننا
سلمناه لكن نقول بموجبها فان القياس حكم بما انزل الله لكونه
مستنبطا من المنزل لانا نقول قوله انما يفيد المط لو لم يكن قلنا الحكم
بالقياس اما ان يكون من قول الله تع والرسول اولا والاول بط لانكم
جعلتم القياس قسيما للكتاب والسنة وقسيم الشيء لا يكون نفسه والثاني
يوجب ان يكون الحكم بالقياس قولا ما لم يقل به الله ورسوله فيكون
تقديما بين يدي الله ورسوله قوله جواب الثانية والثالثة من ثلثة
اوجه قلنا اما الجواب الاول فليس بشيء لانا نمنع الاجماع وكيف يجوز ادعا
الاجماع مع مخالفة علماء اهل البيت ولم يزل العترة ينكرون القياس
ويذمون العامل به فان لم يكن اجماعهم حجة فلا اقل من ان يكون لهم مدخل
في الاجماع بسبب انكم منعتم عنهم العصمة وما فضلهم الله تع من انواع الفضائل
فاخرجتموهم عن المومنين والمجتهدين حتى حكمتم بانعقاد الاجماع مع

مخالفتهم

مخالفتهم وهل هذا الا محض التعصب وعلى تقدير حصول الاجماع
لا يحصل العلم بالمط لان احدى مقدمتي القياس اذا كان ظنيا لا بد ان
ان يكون النتيجة ظنية واما الثاني فضعيف لانه تخصيص من غير دليل
وادلتكم على القياس ضعيفة جدا وكذا الثالث لانا ندعي العلم في
ابطال القياس والجواب عن الرابع ضعيف لانا لا نم ان الحكم متوجه — الخطاب
الى الرسول صلعم لكنا نقول ان حكمنا في ذلك كحكم بدليل التاسي وليس
القياس حكما بما انزل الله لان المستنبط من المنزل لا يكون منزلا
نعم ربما يكون اذا كان من لوازم الملزوم وليس كذلك لانكم سلمتم
ان الكتاب والسنة دلا على التعبد بالقياس ظنا لا علما — المنزل
الثاني قوله صلى الله عليه وآله وسلم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا
وقوله صلعم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة واعظمهم فتنة قوم
يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحلون الحرام
هذا هو الاستدلال بالسنة وهذان الحديثان نصان على تحريم العمل
بالقياس فلم يحتج فيهما الى البيان قالوا الحملها على القياس الباطل جمعا

بين الادلة قلنا هذا تسليم للدليل ودعوى التخصيص من غير دليل و
ادلتهم ضعيفة جدا لا يصلح للتخصيص — الثالث اجماع الصحابة
روي عن علي عليه السلام انه قال من اراد ان اقتحم جراثيم جهنم فليقل
في الجد برايه وقال لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح
من ظاهره وقال ابوبكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله براي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا و
لم يزل اهل البيت ينكرون العمل بالقياس ويذمون العامل به واجماع
العترة حجة — هؤلاء الصحابة وغيرهم اظهروا القول بتحريم الراي
ولم ينكر الباقون عليهم فكان اجماعا قالوا نحمل مثل هذه الاخبار على ما
كان من ذلك صادرا عن غير اجتهاد ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما
كان مخالفا للنص وما ليس له اصل يشهد له بالاعتبار وما كان على
خلاف القواعد الشرعية وما استعمل من ذلك فيما نعبد نافيه بالعلم دون
الظن جمعا بين هذه الاخبار وما روي عنهم من العمل بالراي قلنا ادلتنا
نافية للراي وادلتكم مثبتة له والراي اعم من القياس ولا يلزم من

اثبات

اثبات العام اثبات الخاص ويلزم من نفي العام نفي الخاص او نحمل الادلة
المثبتة على القياس الذي اثبت علية الاصل بالنص او يكون الحكم
في الفرع اولى من الاصل كالحاق تحريم الضرب بتحريم التافيف فان
هذين القياسين يجب العمل بهما عندنا كما ياتي تقديره ونحمل الادلة
النافية على ما عداهما جمعا بين الادلة وليس جمعهم اولى من جمعنا و
اما اجماع العترة فقط وقد تقدم ان اجماعهم عليه حجة
الرابع ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاستناده بالامارات
المختلفة والاختلاف منهي عنه الخامس منهي شرعنا على تساوي
المختلفات في الاحكام واختلاف المتماثلات فيها وذلك يمنع من
القياس قطعا — هذان استدلالان على المنع من العمل بالقياس
وتقديرا الاول ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف المنهي عنه وكلما
كان كذلك فهو مردود اما انه يستلزم الاختلاف فلان غلبة الاصل
انما يثبتون بالامارات وليس كلما كان امارة عند زيد يكون امارة
عند عمرو وبالعكس فيلزم الاختلاف والاختلاف منهي عنه لقوله تع
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا او المقدمة الثانية

ظاهرة وتزيد الثاني ان شرعنا مبني على افتراق المتماثلات وتساوي
المختلفات في الاحكام ومتى كان كذلك امتنع العمل بالقياس بيان
المقدمة الاولى اما افتراق المتماثلات فكوجوب الغسل من المني
دون البول مع تماثلهما ووجوب الوضوء من البول دون الودي وهو
المذي مع تساويهما ووجوب صوم آخر يوم رمضان وتحريم اول يوم
شوال مع تساويهما ووجوب القطع من سارق القليل دون غاصب
الكثير واما الجمع بين المختلفات فكمن يظاهر زوجته وجبت عليه
الكفارة ومن جامع في نهار رمضان وجبت عليه الكفارة ايضا وهما
امران مختلفان وكوجوب القصر على المسافر سواء كان راجلا او راكبا
شيخا او شابا مع اختلاف هولاء في تحمل المشقة والمقدمة الثانية ظاهرة
البحث الثالث الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون
جليا كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التافيف وذلك ليس من باب القياس
لان شرطه هذا كون المعنى المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه
بخلاف القياس بل هو من باب المفهوم الحاق المسكوت
عنه بالمنطوق قد يكون جليا وقد يكون خفيا فالجلي ما كانت علة

الحكم فيه منصوصة كالحاق النبيذ بالخمر في التحريم بجامع الاسكار المنصوص
على علية الحكم او كان الحكم في الفرع اولى من الاصل كالحاق تحريم الضرب
المسكوت عنه بالتافيف فالضرب اولى بالتحريم والخفي ما كانت العلة فيه
مستنبطة فذهب المصنف الى ان الجلي يفيد الحكم قطعا وهو حجة في الشرع لكن
لا يستفاد الحكم من القياس اما الاول فلان الحكم في الفرع اولى من الاصل
ولا شي من القياس كذلك واما الثاني فلما ياتي واعلم ان استفادة الحكم
في المسكوت عنه في اول قسمي الجلي مختلف فيه فجعله قوم من باب القياس و
قوم من باب المفهوم وهو الذي اختاره المصنف وقال قوم المنع من التافيف
منقول في العرف الى المنع من انواع الاذى وهكذا نظائره محتجين بانه اذا
قيل فلان لا يملك حبة يفيد في العرف انه ليس له شي اصلا وفلان لا يملك
نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس له شي اصلا والنقير في اللغة النقرة التي
على ظهر النواة والقطمير ما في شق النواة وفلان موتمن على قنطار يفيد
كونه امينا على الاطلاق والجواب ان هذه الافادة حاصلة لكن لا نسلم انها
بنقل اللفظ الى ذلك المدلول بل بالمفهوم البحث الرابع الاقرب
عندي ان الحكم المنصوص على علته متعد الى كل ما علم ثبوت تلك العلة فيه

النقيرة ظ

بالنص لا بالقياس لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا بمنزلة حرمت كل
مسكر لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة لزم وجود المعلول معه اين تحقق
والا لم يكن علة وان كانت العلة هي الاسكار المعتد بالخمرية لم يكن ما فرضناه
علة علة بل جزء العلة هف اختلفوا في ان الشارع اذا
نص على علة الحكم هل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص ام لا
يكفي بل لا بد مع ذلك من ورود التعبد بالقياس فذهب النظام واحمد بن
حنبل وابو بكر الرازي من الحنفية الى الاول وهو اختيار المصنف وذهب
اكثر الشافعية الى الثاني وفرق ابو عبد الله البصري بين النفي والاثبات
فذهب الى الاكتفاء به في النفي دون الاثبات لانه من ترك اكل رمان
لحموضتها يجب عليه ان يترك كل رمانة حامضة بخلاف من تصدق على زيد
لفقره فانه لم يجب عليه ان يتصدق على كل فقير استدل المصنف على وجوب
الاكتفاء مطلقا بان قول الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا بمنزلة قوله حرمت
كل مسكر لان علة التحريم ان كان مجرد الاسكار اي مفهوم الاسكار من حيث
هو مع قطع النظر عن محله الذي به تخصص يلزم تحريم كل مسكر لامتناع
تاخر المعلول عن علته وان لم يكن مجرد الاسكار علة بل اسكار الخمر فلم يكن الاسكار

علة بل جزء العلة لان مفهوم الاسكار جزء المفهوم اسكار الخمر وقد فرضناه
علة هف واعلم ان هذا استدلال النظام وهو مغالطة لان الشارع
لم يعلل تحريم الخمر بمطلق الاسكار بل علله باسكار الخمر واسكار الخمر لم يوجد
في غير الخمر لا يقال لا كلام فيما لو علله باسكار الخمر وانما الكلام فيما اطلق
الاسكار ولم يخصصه لانا نقول اذا اطلق وجب تخصيصه لان الجزئي
يمتنع ان يعلل بالكلي ويخص بالخمر لقرينة الذكر ثم لو لم يوجب الحكم تخصيصه
لم يجب الحكم باطلاقه فيجوز الامران ومع الجواز يمتنع الجزم بالتعدية ثم نقول لو
كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا بمنزلة قوله حرمت كل مسكر كما قاله النظام
لوجب ان يعتق على زيد جميع عبيده السودان اذا قال اعتقت سالما لسواده
كما يعتق الجميع لو قال اعتقت عبيدي السودان ومعلوم انه ليس كذلك
ولو كان النص على العلة في محل كافيا في تعديه الحكم الى غير ذلك
المحل لزم اذا قال اعتقت سالما لسواده ان يعتق غانما اذا
كان مشاركا له في السواد والاقرب عندي ورود التعبد بمثل هذا
القياس وحمل ما ورد عن الصحابة من العمل بالراي على مثله جمعا بين
الادلة والنص على العلة قد يكون صريحا كقوله العلة كذا او

لاجل كذا او بسبب كذا وقد يكون ظاهرا كقوله لكذا او بكذا او ياتى
بحرف ان كقوله عليه السلام فانهن من الطوافين عليكم والطوافات
او بالباء كقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
لما وجب تعدية الحكم فى العلة المنصوصة وجب علينا ان نذكر ما دل
على العلية وقسمه الى قسمين الاول ما لا يحتمل غير التعليل وسماه صريحا كقوله
وجب ذلك لعلة كذا او بسبب كذا او لاجل كذا او من اجل كذا كقوله تعالى
من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل والثانى ما يحتمل غير التعليل
لكن احتماله راجح وسماه ظاهرا وذلك الذى باللام كقوله تعالى و
ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون او بالباء او ان كما
ذكره وهذه الاحرف كما تستعمل للتعليل كذلك تستعمل لغيره
البحث الثانى ... اعلم انا لما جوزنا تعدية الحكم
بالعلة المنصوصة وجب علينا البحث عن العلة المستنبطة
وبيان امتناع تعدية الحكم بها كما يقوله اصحاب القياس
واعلم ان الطرق التى تثبت بها العلة ... يسمون التعليل
بها ... نبين فى كل واحد منها انه لا يصلح الاستدلال

به على علية الوصف الاول المناسبة وعرفوا المناسب بانه الملائم لافعال
العقلاء فى العادات وهو غير دال على العلية اما الاول فلما بينا ان شرعنا
مبنى على الجمع بين المختلفات والتفرقة بين المتماثلات فلا ضابط فى
الحكم سوى النص واما ثانيا فلان الوصف المناسب قد يقترن مع الحكم
وضعا واما ثالثا فلان الحكم لا يجوز استناده الى الحكمة لكونها مضطربة
غير منضبطة ومثل ذلك لا يجوز من الحكيم رد الاحكام اليه ولا الى
الوصف لانه ان لم يشتمل على الحكمة لم يصح للتعليل وان اشتمل كانت الحكمة
علة للعلة وقد بينا بطلانه لما كان الحكم المعلل بالعلل المستنبطة
غير متعد عند المصنف شرع ان يبين الطرق التى بها يستنبط العلة ويبين
ايضا انها غير صالحة لذلك وتلك الطرق ستة الاول المناسبة ونحن
نقول اولا ما قاله اصحاب القياس فيها ثم نقرر كلام المصنف فنقول عرف ابو زيد
الوصف المناسب بانه الوصف الذى لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وبهذا التفسير ليس للمناظر ان يثبت على خصمه مناسبا لانه لا وصف
يثبته المستدل مناسبا الا وللخصم ان يقول ان هذا لا يلائم عقلى فينقطع
وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح

ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة والمناسب اما حقيقى
او اقناعى والحقيقى اما لمصلحة دنيوية او اخروية فالاول على ثلثة اقسام
الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة فى محل الضرورة وهى المقاصد الخمسة
التى روعيت فى كل ملة حفظ النفس والمال والنفس والدين والعقل
فالنفس محفوظ بشرع القصاص والمال بشرع الضمانات والحدود و
النسب بشرع الزواجر عن الزنا والدين بشرع الزواجر عن الردة
والمقاتلة مع الكفار والعقل بشرع الحد على شرب المسكر الثانى ان يكون
رعاية تلك المصلحة فى محل الحاجة بشرع تمكين الولى من تزويج الصغيرة
فانه وان لم يكن ضروريا لكن يحتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفو الذى
لو مات ربما فات لا الى بدل الثالث ان لا يكون فى محل الضرورة ولا فى
محل الحاجة لتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم كتحريم تناول
القاذورات وسلب اهلية الشهادة عن الرقيق لانها منصب شريف
والرقيق نازل القدر واما التى لمصلحة اخروية فهى الحكمة المذكورة
فى رياضة النفس وتهذيب الاخلاق فان مصلحتها اخروية واما المناسب
الاقناعى فهو الذى يظن اول الامر كونه مناسبا وليس مناسبا عند

تدقيق النظر كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها
وقياس الكلب والسرجين عليه ووجه المناسب ان كونه نجسا يناسب
اذلاله ومقابلته بالمال يناسب اعزازه والجمع بينهما تناقض وفى الحقيقة
ليس كذلك لان كونه نجسا معناه لا يصح الصلوة معه ولا مناسبة
بينه وبين المنع من بيعه البتة قال المصنف مناسبة الوصف للعلية لا
يدل على العلية لما تبين ان شرعنا مبنى على الجمع بين المختلفات والتفرقة
بين المتماثلات اى اذا ثبت مناسبة الوصف لكونه علة الحكم فى
محل لا يلزم من ثبوت ذلك فى محل آخر ثبوت ذلك الحكم لجواز التفرقة
بين المتماثلات فى الحكم ولا يلزم من عدم ذلك الوصف فى محل آخر
عدم ذلك الحكم لجواز الجمع بين المختلفات فلا ضابط للحكم الا النص
وايضا الوصف المناسب ربما اقترن بالحكم وضعا نحو السفر الذى
هو وصف مناسب لعلية حكم القصر ربما تقترن بعدم القصر وايضا
الحكم ان استند الى الحكمة كالمشقة فى السفر فهى مضطربة لان المشقة
قد يوجد فى السفر وقد لا يوجد وربما يوجد فى الحضر اكثر مما يوجد فى السفر
مع عدم الترخص وان استند الى الوصف فان لم يشتمل ذلك الوصف

على الحكمة لم يصلح للعلية وان اشتمل فيكون الحكم علة علة الوصف كالمشقة
التي هي علة لعلة السفر وقد ثبت عدم صلاحية الحكمة للعلية لاضطرابها
الثاني المؤثر وعرفوه بانه الوصف المؤثر في جنس الحكم
في الاصول دون وصف آخر فيكون اولى بالتعليل من الوصف الآخر مثال
ذلك البلوغ يؤثر في رفع الحجر المالي فيؤثر في رفع الحجر النكاحي دون
الثيوبة لانها لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولهم الاخ
من الابوين متقدم على الاخ من الاب في الميراث فيكون متقدما في ولاية النكاح
ويعللون تقديمه في النكاح بسبب تقديمه في الارث بالمناسبة وهو
راجع في الحقيقة الى الوصف المناسب وابطاله يقتضي ابطال هذا
هذا هو الطريق الثاني لهم الى اثبات علية الوصف وهو التاثير والفرق
بين الوصف المناسب الذي سبق والوصف المؤثر فرق ما بين العام و
الخاص لان المؤثر هو الوصف المناسب الذي يؤثر وهو على اربعة
اقسام لانه اما ان يؤثر نوعه في نوعه او نوعه في جنسه او جنسه في نوعه
او جنسه في جنسه وربما خص اسم المؤثر بالاول واسم الملائم بالبواقي
ونقل المص تخصيصه بتاثير النوع في الجنس وهذا الاصطلاح ما وقعت

عليه لاحد مثال تاثير النوع في النوع تاثير سكر النبيذ في تحريمه لتاثير سكر
الخمر في تحريمها لان حقيقة السكرين والتحريمين فيهما واحدة وانما اختلفا
بالمحل واختلاف المحلين لا يقتضي اختلاف الحالين ظاهرا ومثال تاثير
النوع في الجنس تاثير البلوغ في رفع الحجر النكاحي دون صفة اخرى من
الثيوبة وغيرها لان البلوغ اثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر المالي
دون صفة اخرى وكذلك الاخ من قبل الاب والام متقدم على الاخ من قبل الاب
في ولاية النكاح لانه متقدم عليه في الارث وولاية النكاح وان لم تكن كولاية
الارث لكن بينهما مجانسة ومثال تاثير الجنس في النوع تعليل اسقاط
قضاء الصلوة عن الحائض بالمشقة لان المشقة تؤثر في نوع هذه الصلوة
وهو الركعتان الساقطتان في السفر ومثال تاثير الجنس في الجنس اقامة
الشرب مقام الحد لقول علي عليه السلام اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى فحدوه حد المفتري اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا
على اقامة الخلوة في الرتابة مقام الوطي قال المص ان الوصف المؤثر يرجع
في الحقيقة الى الوصف المناسب لان تاثير الوصف في حكم لاجل تاثيره في نوع
ذلك الحكم او جنسه لا يمكن اثباته الا بالمناسبة وقد ثبت ان المناسبة

القذف في م

لا تدل على العلية فكذلك المؤثر   الثالث الشبه وهو
الوصف المستلزم للمناسب وليس فيه مناسبة وهو غير دال على العلية
ايضا لان المناسبة اقوى وقد ابطلناه ولان الصحابة لم يعملوا الوصف
الشبهي فيكون مردودا   هذا هو الطريق الثالث الى اثبات
علية الوصف وهو الشبه وقد اختلف في تفسيره والاقرب ما قاله المص
وهو الوصف المستلزم للمناسبة وليس فيه مناسبة واراد باستلزامه
المناسبة التفات الشرع اليه فان التفاته توهم المناسبة وذلك لان الوصف
اما ان يظهر مناسبته اولا والاول الوصف المناسب وقد تقدم والثاني
اما ان يعلم التفات الشرع اليه في بعض الاحكام اولا والاول الوصف الشبهي
كقول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد للصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة
الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث غير
ظاهرة لكن اعتبار الشارع اياها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة
والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة والثاني الوصف الطردي كالطول
والقصر والسواد والبياض فانه الف من الشارع عدم الالتفات اليها
فالوصف الشبهي شابه المناسب من حيث انه غير مقطوع بنفي المناسبة

عنه وشابه الطردي من حيث انه غير مقطوع بظهور المناسبة فيه فهو
دون المناسب وفوق الطردي وكان تسميته بالطرد والشبه نظرا
الى هذا المعنى قال المص وصف الشبه لا يصلح للعلية لان المناسبة اقوى
منه وقد ثبت انها لا تصلح للعلية فالشبهي اولى ان لا يكون علة وايضا
بعض القائسين نفاه مستدلا بانه ان كان مناسبا فليس الكلام فيه و
ان كان طرديا فهو مردود بالاجماع ولا واسطة بينهما
الرابع الدوران غير دال على العلية سواء كان ذلك في صورة واحدة او في
صورتين محققة فيما ليس بعلة فان المعلول دائر مع العلة وبالعكس وليس
المعلول علة وجزء العلة المساوي دائر مع المعلول وليس بعلة وكذا الشرط
المساوي واحد المعلولين دائر مع صاحبه ولا علية بينهما والجوهر و
العرض متلازمان وكذا المضافان والحركة والسكون والزمان
مع انتفاء العلية في ذلك كله الى غير ذلك من الامثلة التي لا تحصى
كثرة   هذا هو الطريق الرابع في اثبات علية الوصف
ومعنى الدوران ان يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفي عند انتفائه
سواء كان في صورة واحدة كالعصير فانه لما لم يكن في اول الامر مسكرا

لم يكن حراما ثم لما صار مسكرا صار حراما ثم لما صار خلا صار حلالا ادور

صورتين كالماء فانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما والخمر لما كان مسكرا

كان حراما واختلفوا فيه فقال قوم من المعتزلة انه يفيد العلية قطعا

وقيل ظنا وقيل لا يفيد لا قطعا ولا ظنا واستدل القائلون بافادة

العلية بان من دعى باسم فغضب ثم تكرر الغضب بتكرر الدعا

بذلك الاسم حصل هناك ظن انه انما غضب لانه دعى بذلك الاسم

وذلك الظن انما حصل من ذلك الدوران لانه لو قيل للظان لم

اعتقدت ذلك علله بذلك والجواب سلمنا انه يفيد الظن في هذه

الصورة لكن لم قلت انه يفيد الظن في سائر الصور واستدل

المص على عدم افادة العلية بان بعض الدورانات لم يفد العلية

فوجب ان لا يفيد شيء منها العلية بيان المقدمة الاولى بصور منها

العلة والمعلول فان كل واحد منهما دائر مع صاحبه وجودا وعدما

مع ان المعلول ليس بعلة للعلة والا لدار ومنها ان جزء العلة المساوي

للعلة دائر مع المعلول وجودا وعدما وليس بعلة للمعلول مثاله

فانه جزء للحيوان مساوله فيدور مع معلول الحيوان الذي هو المتحرك

وليس بعلة له ومنها الشرط المساوي للمشروط دائر مع

المشروط وليس بعلة له مثاله تاثير النار في الجسم القابل للاحراق

مشروط بوضع خاص فذلك الوضع الخاص دائر مع الاحراق وليس

بعلة له ومنها معلولا علة واحدة كالاحراق والاشراق بدور كل

واحد منهما مع صاحبه ولا علية بينهما ومنها الجوهر والعرض مثلا زمان

ولا علية بينهما ومنها المضافان كالابوة والبنوة ومنها الحركة والزمان

وبيان المقدمة الثانية وان لم يذكرها المص انه لو قدر كون الدوران

امرا مستلزما للعلية لكان استلزامه اما ان يتوقف على قيد آخر

او لا يتوقف فان توقف كان المستلزم هو المجموع لا الدوران وحده

وكلامنا في الدوران وحده وان لم يتوقف لزم ترجيح احد طرفي الجائز

من غير مرجح

اي مسلك طريقة السبر والتقسيم

بان يقال لا بد للحكم من علة والوصف الفلاني والفلاني لا يصلح للعلية

فتعين الثالث وهو غير دال على العلية ايضا اما اولا فللمنع من تعليل كل

حكم واما ثانيا فللمنع من حصر الاوصاف وعدم الوجدان لا يدل

على عدم الوجود واما ثالثا فللمنع من بطلان التعليل باحد الاوصاف

المذكورة واما رابعا فلجواز التعليل بمجموع الوصفين من هذه او ثلاثة

واما خامسا فلجواز انقسام احد هذه الاقسام الى قسمين احدهما

صالح للعلية دون الثاني هذا هو الطريق الثاني

لاستخراج علة الوصف وهو طريق السبر والتقسيم وذلك يقع على

وجهين الاول ان يستدل على ان الحكم معلل ثم يستدل على حصر

الاوصاف ونفي ما عدا الوصف المفروض كما تقول حرمة الربا في البر

معللة بالاجماع فعلته اما المال او القوت او الكيل او الطعم بالاجماع

ايضا ويبطل التعليل بالثلثة الاول فتعين الرابع وكما تقول ولاية

الاجبار معللة اما بالصغر او البكارة والاول باطل والا لثبت

الولاية في الثيب الصغيرة لكنها لا تثبت لقوله صلى الله عليه وآله وسلم

الثيب احق بنفسها من وليها فتعين التعليل بالبكارة وهذا الوجه

جيد لا كلام فيه والوجه الثاني ان تقول علة الحكم اما وصف كذا او وصف

كذا من غير استدلال على ان الحكم معلل وعلى حصر الاقسام بل يكتفي بانى

بحثت فلم اجد ثم يبطل وصفا وصفا حتى يعين واحدا وهذا الوجه

غير مفيد للعلية اما اولا فلانه لا يجب ان يكون كل حكم معللا فان علية العلة

غير معللة والا لتسلسل وح يجوز ان يكون الحكم المفروض من قبيل

الاحكام الغير المعللة واما ثانيا فللمنع من حصر الاوصاف وعدم

الوجدان لا يدل على عدم الوجود لجواز ان يكون علة الحكم وصفا لم نجده

واما ثالثا فللمنع من تعليله بوصف آخر من الاقسام واما رابعا

فلجواز تعليله بوصفين او ثلاثة من الاوصاف المذكورة

واما خامسا فلجواز انقسام احد الاقسام كالقوت مثلا في

تحريم الربا في البر الى قسمين احدهما صالح للعلية دون الثاني

السادس الطرد وهو ان يكون الوصف الذي ليس بمناسب ولا

مستلزم له ولا يتخلف الحكم عنه في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع و

لا يدل على التعليل لان الاطراد انما يتم لو كان الوصف لا يوجد الا و

يوجد معه الحكم وهذا يتوقف على وجود الحكم في الفرع فلو اثبت

وجود الحكم بكون الوصف علة وثبت علته بالاطراد لزم الدور و

ايضا فان الطرد يوجد من دون العلية كما في المحدود والجوهر

مع العرض ولان فتح هذا الباب يفضي الى الهذيان كما تقول في ازالة

النجاسة بالخل مايع في الفرج لا تبني القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة

النجاسة به كالدهن   هذا هو الطريق السادس للاستخراج
علة الوصف وهو الطرد ومعناه الوصف الذي ليس بمناسب و
لا يستلزم المناسبة ولا يتخلف الحكم عنه في سائر الصور المغايرة لمحل
النزاع وعلم من الشارع عدم الالتفات اليه لان التفات الشارع
يستلزم المناسبة ... واستدلوا على دلالته على العلية ان استقرائنا
الشرع ... دل على الحاق النادر في كل باب بالغالب فاذا رأينا
وصفا مقارنا للحكم في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ورأينا ذلك الوصف
حاصلا في محل النزاع وجب الحكم بثبوت ذلك الحكم فيه الحاقا للنادر
بالغالب ولذلك اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الامير نحكم بكون
القاضي عند الامير وما ذلك الا بعلية كون الفرس عند الباب وكون
القاضي عند الامير في الصورة المغايرة لهذه الصورة قال المص ان الاطراد
يتوقف على ثبوت الحكم في الفرع لانه لو ثبت الوصف في الفرع بدون الحكم
لم يكن اطرادا فلو اثبت الحكم بالوصف المثبت عليه بالاطراد لزم الدور
وفيه نظر منشأه تقديم الاطراد في غير صورة النزاع وايضا بعض المطردات
لا يوجب العلية فوجب ان لا يفيد شيء منها العلية بيان الاولى بصور منها

الحدود

الحد والمحدود ومنها الجوهر والعرض المطلق ومنها صفات الله تعالى
ومنها معلولات علة واحدة فان بين هذه الاشياء اطرادا من دون
العلية بينها وبين الثانية قد تقدم في الدوران وايضا لو فتح باب الطرد
لادى الى ما عد هذيانا كما نقل عن الشافعي في ازالة النجاسة بالخل الى
آخره وكقول بعضهم في عدم انتقاض الوضوء بلمس الذكر بانه طويل
مشقوق فمه لا ينقض الوضوء كالبوق   الفصل الحادي
عشر في الترجيح وفيه مباحث الاول لا يتعارض دليلان قطعيان
وهل يتعارض الظنيان جوزه قوم لامكان ان يخبرنا عدلان بحكمين
متنافيين ولا يترجح احدهما على الآخر ومنع آخرون لانه لو تعارض
دليلان على كون هذا الفعل مباحا او محظورا فان لم يعمل بهما او عمل
بهما لزم المحال وان عمل باحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجح
او لا على التعيين وهو باطل لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد سوغنا
له الترك فيكون ذلك ترجيحا لدليل الاباحة وقد تقدم بطلانه والاول
عندي اقوى والجواب عن الثاني ان التخيير ليس الاباحة لانه يجوز ان يقال
له ان اخذت بدليل الاباحة فقد ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر

هذا الفعل

فقد حرمته عليك كمن عليه درهمان فقال له صاحبهما فقد تصدقت عليك
باحدهما ان قبلت وآتيت بالدرهمين قبلتهما عن الدين فان من
عليه الدين مخير ان شاء اتى بدرهم وان شاء دفع درهمين عن الواجب
وكذا القول في المسافر اذا حضر في احد الاماكن الاربعة التي يستحب فيها
الاتمام فانه مكلف بركعتين ان شاء الترخص وباربع وجوبا
ان لم يرده اذا عرفت هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في عمل نفسه
كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي وان وقع
للحاكم كان حكمه العمل باحدهما ووجب عليه التعيين
في قوله لا يتعارض دليلان قطعيان نظر منشأه وقوع الاتفاق
على امتناع التعارض بين الادلة العقلية واما الادلة النقلية فليست
قطعية وعلى تقدير افادتها التعيين فالدليل القائم في العقليات
قائم في سائر القطعيات واما الامارات فهل يقع التعارض فيها
ام لا فذهب الجبائيان والقاضي ابو بكر واكثر الفقهاء الى الجواز
وذهب احمد بن حنبل والكرخي الى المنع استدل المجوزون بجواز ان
يخبرنا عدلان عدلا ثابتا من جميع الوجوه بخبرين متقابلين بالنفي

والاباحة

والاثبات واستدل المانعون بانه لو تعارض امارتان على كون فعل
بعينه مباحا او محظورا فلا يخلو اما ان لا يعمل بهما او يعمل بهما او يعمل
باحدهما على التعيين او لا على التعيين وهذه احتمالات اربع كلها
باطلة اما الاول فلاستلزامه ارتفاع النقيضين واما الثاني فلاستلزامه
اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح
واما الرابع فلانا لو خيرناه بين الحظر والاباحة بين الفعلين وهو
بعينه عمل بدليل الاباحة وقد ثبت بطلانه اجاب المص بالمنع من
استلزام القول بالتخيير بين الحظر والاباحة القول بالاباحة ومثله بمثال
واضح وكذلك المسافر اذا حضر في احد الاماكن الاربعة مكة والمدينة
وجامع الكوفة والحائر مخير بين الاتمام والقصر ولا يستلزم ذلك القول
بالاباحة لانه اذا اتم لا بد من نية الوجوب اذا ثبت جواز التعادل
بين الامارتين فاعلم انه ان وقع للمجتهد في عمل نفسه تخير في العمل بايهما
شاء وان وقع للمفتي خير المستفتي في العمل بايهما شاء وان وقع للقاضي
تخير في الحكم   البحث الثاني اذا امتنع وقوع التعادل وجب
الترجيح وقيل بالتخيير او الوقف لنا انه لو لم يعمل بالراجح لعمل

بالمرجوح وهو خلاف المعقول فوجب العمل بالراجح وثانيها الاجماع من
الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض ومن المرجحات
المرجحات كثرة الادلة كترجيح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة
لان الظن اقوى لان تطرق تعمد الكذب الى الجماعة وابعد من
الواحد وايضا فان مخالفة الدليل على خلاف الاصل فمخالفة الدليلين
اشد محذورا من مخالفة دليل واحد واذا امكن العمل بكل واحد
من الدليلين المتعارضين من وجه دون وجه كان اولى من
ابطال احدهما بالكلية   المراد بالتعادل ههنا توارد
دليلين متنافي الحكم على شئ واحد والتعادل الذي تقدم توارد
دليلين متساويين في الدلالة متنافي الحكم على شئ واحد واعلم
انه اذا وقع التعارض بين الادلة وجب الترجيح وقال بعضهم يجب
التخيير وقال بعضهم والتوقف وهؤلاء ان حكموا بالتوقف عند
تساوي الادلة فهو حق والا فباطل لانه عند الترجيح لو لم يعمل
بالراجح لزم العمل بالمرجوح وهو غير معقول وايضا اذا وقع التعارض
ثم يرجح احدهما كان العمل به متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله صلى الله عليه

ما د م

وآله وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وايضا اجمع الصحابة
على العمل بالترجيح عند التعارض فانهم قدموا خبر عايشة في التقاء الختانين
على قول الانصار لا الا من الماء وقدموا خبر من روى من ازواجه
صلى الله عليه وآله وسلم كان يصبح جنبا وهو صايم على ما رواه ابو هريرة
انه قال صلى الله عليه وآله وسلم من اصبح جنبا فلا صوم له وقوى
علي عليه السلام خبر ابي بكر ولم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر خبر المغيرة
في ميراث الجد لموافقة ابي سعيد اذا ثبت ذلك فاعلم ان المرجحات
كثيرة ياتي ذكرها من جملتها كثرة الادلة وهذا مذهب الشافعي خلافا
لبعضهم لنا ما ذكره المص من الوجهين احتج الخصم بوجهين احدهما قوله
صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر وهذا بايمائه يدل على ان الاعتبار
باصل الظهور وان الزيادة على الظهور بعد الظهور ملغاة فترك العمل به
في الترجيح بقوة الدليل لان هنالك الزيادة والمزيد عليه حاصلان
في محل واحد والقوة حال اجتماعها اقوى منها حال تفرقها بخلاف محل
النزاع وثانيها بقياس الادلة على الشهادة والفتوى فانه حصل
الاجماع بعدم اعتبار الكثرة فيها والجواب عن الاول انا تركنا العمل

بذلك الايماء لما علم قطعا ان العبرة بقوة الظن قوله المحل متغير في محل
النزاع قلنا سلمناه لكن مجموعها يوثر في قوة الظن فاذا اخبر عدل
في واقعة حصل ظن ما واذا اخبر اخر زاد الظن ثم لا يزال يزداد
بازدياد الاخبار حتى ينتهي الى العلم وعن الثاني لوجود الفارق بين
الفرع والاصل وذلك انا لم نعتبر الكثرة في الشهادة لما فيه من نقض
غرض الشهادة لان الغرض منها قطع الخصومات واعتبار الكثرة
تفضي الى تطويل الخصومات لانه اذا اقام الخصمان الشهود من الجانبين
لا على السوية فللآخر ان يسأل القاضي ليأتي بعدد آخر ليزيد عدد
شهوده على شهود الخصم وهكذا للخصم ان يقول مثل ما فعله ويطول
الخصومة فالغي اعتبار الكثرة لدفع هذا المحذور وايضا اعتبر مالك
الكثرة في الشهود كالادلة واما الترجيح بالكثرة للدفع الى المفتيين فلا نسلم
العاوع وبمنع الاجماع فان بعض العلماء اعتبره واعلم انه عند التعارض
ان امكن العمل بكل منهما بوجه دون وجه وجب ان لا يلغى احدهما
بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه تابعة لدلالته على كل مفهومه
والغاء التابع اولى من المتبوع وذلك مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم

الا اخبركم بخير الشهداء فقالوا بلى يا رسول الله قال ان يشهد الرجل
قبل ان يستشهد وقال صلى الله عليه وآله وسلم الشهود ثم يفشو
الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيجمع بينهما بان نعمل
بالاول في حق الله وبالثاني في حقوق العباد   البحث الثالث
في حكم الادلة المتعارضة اذا تعارض دليلان فان كانا عامين او خاصين
وكانا معلومين كان المتاخر ناسخا ان قبل المدلول نسخا والا تساقطا
ووجب الرجوع الى غيرهما وكذلك لو لم يعلم التاريخ ولو كانا مظنونين
كان المتاخر ناسخا ولو تقارنا او لم يعلم التاريخ وجب الترجيح وان تساويا
وجب التخيير وان كان احدهما معلوما دون الآخر فان كان المعلوم
متاخرا كان ناسخا والا تعين العمل بالمعلوم وان كان احدهما اعم من
الآخر مطلقا وكانا معلومين او مظنونين كان الخاص المتاخر ناسخا
للعام المتقدم والعام المتاخر ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية
وعند الشافعي فيه يبنى العام على الخاص وان وردا معا خص العام
بالخاص اجماعا وان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا قدم المعلوم
الا اذا اقترنا او كان المظنون هو الخاص فانه يخصص العام عند

جماعة وقد تقدم   اذا تعارض دليلان اما ان يكون كل
واحد منهما عاما او خاصا وعلى التقديرين اما ان يكون العموم والخصوص
مطلقا او من وجه دون وجه آخر وعلى التقادير اما ان يكون معلوما
او مظنونا وهذه ستة في ستة يصير ستة وثلثين وعلى
التقادير اما ان يعلم تقدم احدهما على الآخر او يعلم مقارنتهما او
لا يعلم شيء منهما وهذه ثلثة اذا ضرب في ستة وثلثين يصير مائة
وثمانية هذا بحسب الحصر العقلي واما احكامها فان كانا معلومين
متساويين في العموم والخصوص وعلم التقديم والتاخير نسخ
المتقدم بالمتاخر ان قبل المدلول النسخ وان لم يقبل وجب تساقطهما
والرجوع الى غيرهما وكذا ان لم يكن التاريخ معلوما وان علم مقارنتهما
كان حكمه التخيير لا الترجيح لان العلم لا يقبل الترجيح وان كانا
مظنونين وعلم التقديم والتاخير كان المتاخر ناسخا للمتقدم والا
وجب الترجيح باحد الاشياء المرجحة التي تاتي بعد ذلك لكون
الظن قابلا لذلك سواء كانا متقارنين في الزمان او مجهولي
التاريخ وان تساويا كان التعبد فيه التخيير وان كان احدهما

معلوما

المعلوم

معلوما والآخر مظنونا فان علم ان المظنون هو المتاخر كان ناسخا
للمتقدم والا وجب العمل بالمعلوم سواء كان المعلوم متقدما او
كانا متقاربين او جهل التاريخ وان كان احدهما عاما والآخر خاصا
وتساويا في العلم والظن كان الخاص المتاخر ناسخا للعام وكذا العام
المتاخر عند الحنفيه وعند الشافعية يبني العام على الخاص وان
اقترنا في الزمان خص العام بالخاص اجماعا وان اختلفا في العلم و
الظن قدم المعلوم على المظنون الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون
خاصا وان وردا معا فان فيه خلافا وذلك مسئلة تخصيص الكتاب
والخبر المتواتر بخبر الواحد وقد تقدم ذكر الخلاف فيه والاخبار و
اما ان يكون احدهما اعم من الآخر من وجه دون وجه كقوله صلى الله
عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
مع نهيه عن الصلوة في الاوقات الخمسة فان الاول عام في الاوقات
خاص في صلوة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات
فلم يذكره المص قال البحث الرابع في ترجيح الاخبار الخبر
الذي رواته اكثر او اعلى اسنادا او كان رواته اعلم او ازكى

او ازهد او اشهر راجح والفقيه ارجح من غيره والاتقى ارجح والعالم
بالعربية ارجح والاعلم بها ارجح من العالم وصاحب الواقعة ارجح والاكثر مجالسة
للعلماء ارجح والمعلوم عدالته بالاختبار ارجح من المولى والمزكى
بالاعلم اولى والاشد ضبطا ارجح والجازم ارجح من الظان والمشهور
بالرياسة ارجح من غيره والمتحمل وقت البلوغ ارجح وذاكر السبب اولى
وراوي اللفظ ارجح من راوي المعنى والمعتضد بحديث آخر ارجح والمدني
ارجح من المكي لغلبة المكي بعد المدني والوارد بعد ظهور النبي صلعم ارجح
وذو السبب اولى والفصيح اولى من الركيك ولا يترجح الافصح على الفصيح
والخاص متقدم والدال بالوضع الشرعي والعرفي اولى من اللغوي والحقيقة
اولى من المجاز والدال بوجهين اولى من الدال بوجه واحد والمعلل اولى
والمؤكد اولى وما فيه تهديد اولى والناقل عن حكم الاصل راجح على
المقرر وقيل بالعكس والمشتمل على الخطر راجح عند الكرخي على المشتمل على
الاباحة ومستويان عند ابي هاشم والمثبت للطلاق والعتاق مقدم
على النافي عند الكرخي لموافقة الاصل ومستويان عند آخرين والنافي
للحد راجح على المثبت والذي عمل به بعض العلماء ارجح من الذي تركه

المتحمل غيره

اذا كان

اذا كان بحيث لا يخفى عليه اقول هذه مرجحات الاخبار
عند التعارض فالاول كثرة الرواة وقد تقدم ذكر الخلاف فيه الثاني
ان يكون احدهما اعلى اسنادا لانه كلما قلت الرواة قل احتمال الكذب
والغلط وكلما قل ذلك كانت الصحة اظهر فيجب العمل الثالث ان
ان يكون راوي احد الخبرين ازهد واعدل وذلك على وجوه الاول من
تعرف عدالته بالاختبار اولى ممن عرفت عدالته بالتزكية اذ الخبر ليس
كالمعاينة الثاني من عرفت عدالته بجمع كثير اولى ممن عرفت عدالته بالقليل
منهم الثالث من عرفت عدالته بالعالم الاورع اولى ممن علمت بالعالم
الورع الرابع من عرفت عدالته بتزكيته من عمل بخبره اولى ممن عرفت
عدالته بتزكية من روى عنه الرابع ان يكون احدهما ازكى وذلك على
وجوه الاول ان يكون اكثر ضبطا واقل نسيانا فيقدم على من لا يكون
كذلك الثاني ان يكون احدهما اشد ضبطا واكثر نسيانا والآخر
اضعف ضبطا واقل نسيانا فيقع التعارض هيهنا الثالث ان يكون
احدهما اقوى حفظا لالفاظ رسول الله صلعم من غيره فيكون اولى الرابع
من كان اشهر متقدما على غيره سواء كانت شهرته بمنصبه او بنسبه

لان احترازه عما يوجب نقص منزلته للشهرة يكون اكثر ولذلك كان علي عليه السلام
يحلف الراوي ويقبل رواية ابي بكر بلا يمين وكذلك مشهور الاسم مقدم
وكذلك اذا كان في رواة احد الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء
بخلاف الآخر يكون مرجوحا الثاني عشر العالم مقدم على غيره وذلك على
وجوه الاول العالم مقدم على الظان وذلك في الثاني الفقيه مقدم على غير
الفقيه مطلقا وقيل بل في الخبر المروي بالمعنى دون اللفظ لان الفقيه يميز
بين الجائز وغيره في الشرع فاذا سمع ما لم يجز اجراؤه على ظاهره بحث عنه
واطلع على حقيقته فيكون مقدما على من لم يكن مخبرا فانه ينقل القدر المسموع
وربما يصير ذلك موقعا في الضلال الثالث الافقه مقدم لان الوثوق
به في الاحتراز عن الاحتمال المذكور اتم الرابع العالم بالعربية مقدم لان
غير العالم بها ربما اوقع تغييرا في الرواية معتقدا السلامة المعنى المراد وكان
ان ذلك التغيير موجب لتغير المعنى فيقع في الغلط الخامس الاعلم في العربية مقدم
لان الوثوق به اتم في الاحتمال المذكور السادس صاحب الواقعة مقدم على
غيره ولذلك قدم الصحابة خبر عائشة في ايجاب الغسل بالتقاء الختانين على
خبر غيرها انما الماء من الماء السابع كل من كان اكثر مجالسة للعلماء مقدم على

غيره الثامن اذا روى جميع رواياته بعد البلوغ مقدم على من روى
بعضها في الصغر وبعضها في الكبر وكذا من احتمل ذلك منه يكون مرجوحا
بالنسبة الى من لم يوجد ذلك فيه التاسع اذا كان احدهما يذكر سبب نزول
الحكم مقدم على من لم يذكره العاشر اذا كان احدهما يروي لفظ الرسول صلعم
كان مقدما على من روى المعنى لتطرق الاحتمال في الثاني دون الاول الحادي
عشر اذا كان احد الخبرين مدنيا والآخر مكيا فالمدني اولى لانه آخر الثاني
عشر الخبر الذي يرد بعد استظهار النبي صلعم وقوة شوكته مقدم على
غيرها لان احتمال وقوع مقابله قبل قوة الشوكة اكثر من احتمال وقوعه
بعد وقوع الشوكة وكان تأخيره اغلب الثالث عشر الخبر الذي مع
السبب اولى من الذي لا يكون مع السبب الرابع عشر راوي اللفظ الفصيح
مقدم على راوي اللفظ الركيك لان من الناس من يرد الركيك لكونه صلعم
افصح العرب فلا اكثر ان يكون مرجوحا ولا تقدم الافصح على الفصيح لانه كما
يوجد في كلامه الافصح كذلك يوجد الفصيح الخامس عشر اذا كان احد الخبرين
خاصا والآخر عاما تقدم الخاص على العام وقد تقدم ذلك في باب العموم
السادس عشر اذا كان احدهما دالا بوضع الشرع او العرف والآخر

والا بوضع اللغة كان الاول اولى فيقيد هذا اذا كان لفظ واحد له معنى
لغة ومعنى آخر عرفا او شرعا فحمله على المعنى الشرعي والعرفي اولى لان
ذلك اللفظ بالنسبة الى المعنى اللغوي فيه مجاز واما اذا كان لفظان
احدهما لغوي والآخر عرفي او شرعي فلا يلزم تقدم الشرعي او العرفي
السابع عشر اذا كان احد الخبرين دالا حقيقة والآخر مجازا كان الدال
بالحقيقة اولى الثامن عشر اذا كان احد الخبرين دالا على المراد من وجهين
تقدم على الدال بوجه واحد التاسع عشر اذا كان احد الحكمين معللا تقدم
على ما لا يكون كذلك العشرون اذا كان احدهما مؤكدا تقدم على ما لا
يكون كذلك الحادي والعشرون اذا كان احدهما مذكورا مع التهديد
تقدم على ما لا يكون مهددا عليه الثاني والعشرون اذا كان احد الخبرين
مخالفا لحكم الاصل والآخر موافقا كان المخالف راجحا وهو قول جمهور
الاصوليين لان الشارع انما يحتاج اليه ليعرفنا ما لم نستقل عقولنا بادراكه
لا ما كان لعقولنا دلالة عليه وقيل بل كان الموافق راجحا لكونه معتضدا
بالاصل الثالث والعشرون اذا كان حكم احد الخبرين الحظر والآخر
الاباحة فعند الكرخي واحمد بن حنبل والرازي من اصحاب حنيفة تقدم الدليل
الحظر

الحظر وعند ابي هاشم وعيسى بن ابان تساويا وتساقطا لنا ان
الاصل بدليل الاباحة لا يأمن معه الوقوع في المأثم فيكون مرجوحا و
كذلك اذا تولد حيوان بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل قدم التحريم وكذا اذا
طلق انسان بعض نسائه بعينها ثم نسيها حرم عليه وطي الجميع واليه
الاشارة بقوله صلعم اذا اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام وقوله صلعم
دع ما يريبك الى ما لا يريبك الرابع والعشرون اذا كان احدهما حكم وقوع
الطلاق او العتق وحكم الآخر نفيه فالمثبت مقدم على النافي عند الكرخي
لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين والنافي ليس على
وفقه وقيل يتساويان فيتساقطان لان المثبت وان كان موافقا
لذلك الاصل لكن النافي ايضا موافق للدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات
ملك اليمين وهكذا اصح الخامس والعشرون اذا كان احدهما نافيا للحد
والآخر مثبتا له فالنافي اولى عند بعض الفقهاء خلافا للمتكلمين لنا ان
النافي ان لم يفد الجزم فلا اقل من افادة الشبهة ومع حصول الشبهة يسقط
الحد لقوله صلعم ادرؤوا الحدود بالشبهات السادس والعشرون اذا كان
احد الخبرين عمل به بعض الائمة تقدم على ما لا يكون كذلك لان الظن اقوى

وقيل لا يسع بذلك لانه تقليد قال الفصل الثاني عشر في
الاجتهاد وتوابعه وفيه مباحث الاول الاجتهاد استفراغ الوسع في
درك الاحكام الشرعية الظنية على وجه لا زيادة فيه ولا يصح في حق النبي صلعم
وبه قال الجبائيان لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى و
الاجتهاد نطق عن هوى لا عن وحي فكان منفيا عنه ولان الاجتهاد انما
يفيد الظن وهو عليه السلام قادر على تلقيه من الوحي ولانه كان يتوقف في كثير من
الاحكام حتى يرد الوحي ولو ساغ له الاجتهاد لصار اليه لانه اكثر ثوابا
ولانه لو جاز له لجاز لجبرئيل عليه السلام وذلك يسد باب الجزم بان الشرع
الذي جاء به محمد صلعم من الله ولان الاجتهاد قد يخطي وقد يصيب فلا يجوز
تعبده صلعم به لانه يرفع الثقة بقوله وكذلك لا يجوز لاحد من الائمة عليهم
السلام الاجتهاد عندنا لانهم معصومون وانما اخذوا الاحكام بتعليم الرسول
او بالالهام من الله تعالى واما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد باستنباط الاحكام
من العمومات في القرآن والسنة وترجيح الادلة المتعارضة واما باخذ الحكم
من القياس والاستحسان فلا اقول الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع
في فعل امر من الامور على وجه فيه المشقة ولذلك يقال اجتهدت في قلع

الحجر ولا يقال اجتهدت في حمل الخردلة وفي اصطلاح الاصوليين
ما ذكره المص فقوله استفراغ الوسع كالجنس الشامل للمعنى اللغوي و
الاصطلاحي وقوله في النظر كالفصل يخرج به اكثر الاجتهادات اللغوية
وقوله من المسائل الظنية احتراز عن المسائل القطعية اذ لا يقع الاجتهاد
فيها وقوله الشرعية احتراز عن الاجتهاد في المعقولات لانه لا يسمى
اجتهادا عند الاصوليين اذا ثبت ذلك فاعلم ان النبي صلعم لم يكن متعبدا
بالاجتهاد عندنا وهو مذهب الجبائيين وقال احمد بن حنبل والقاضي
وابو يوسف كان متعبدا به وحكم الشافعي واصحابه بالجواز من غير
القطع بالوقوع وربما جوز بعضهم في امور الحرب دون امور الشرع
لنا وجوه منها قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهذا
نص على المط ومنها انه صلعم كان قادرا على تلقي الاحكام من الوحي
القاطع والقادر على القطعي لم يجز له العدول الى الظني كالمعاين للقبلة
لا يجوز له الاجتهاد فيها ومنها انه لو جاز له الاجتهاد لم يكن متوقفا في كثير
من الاحكام منتظرا للوحي لكنه توقف كما في مسئلة الظهار واللعان
ومنها انه لو جاز للنبي صلعم الاجتهاد لجاز لجبرئيل عم لجامع كونهما مبلغين

لكنه لم يجز اذ لو جاز لم يحصل لنا العلم بان هذا الشرع من عند الله لجواز
ان يكون من اجتهاده ومنها ان الاجتهاد عرضة للخطاء فكان منفيا عنه
واعلم ان ابا علي الجبائي ادعى الاجماع في هذا المط وهو قريب لان
المخالف وجد بعد الاجماع فلا يقدح مخالفته في الاجماع وادعى علم
الهدى ايض الاجماع من وجه آخر وهو ان الامة بين قائلين قائل
يقول انا متعبدون بالقياس والنبي صلعم متعبد بالاجتهاد وقائل
يقول انا متعبدون بالقياس فليس النبي صلعم متعبدا بالاجتهاد فلو
قيل ان النبي صلعم متعبد بالاجتهاد وكنا متعبدين بالقياس لكان
خرقا للاجماع احتج الخصم بالآية والخبر والمعقول اما الآية فقوله تعالى ما كان
لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض عاتبه الله بذلك لما اطلق
اسارى بدر فقال النبي صلعم لو نزل من السماء الى الارض عذاب ما نجى
منه الا عمر لانه قد اشار بقتلهم وذلك يدل على ان اطلاقهم كان
بالاجتهاد واما الخبر فما روى الشعبي انه كان رسول الله صلعم يقضي في
القضية ثم ينزل القرآن بخلاف قضائه فيترك ما قضى بحاله ويستقبل
ما نزل به القرآن والحكم بغير القرآن ليس الا بالاجتهاد وروي عنه

انه قال في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر
فقال صلعم الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل في تلك الحالة واما
المعقول فلان العمل بالاجتهاد اشق فيكون اكثر ثوابا لقوله صلعم
ثوابك على قدر مشقتك وقوله صلعم افضل العبادات احمزها
اي اشقها فلو لم يكن متعبدا بالاجتهاد لزم اختصاص علماء امته
بفضيلة لم تكن له والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون النبي صلعم
مخيرا بالوحي بين قتل الكل واطلاق الكل او فداء الكل فاشار بعض
اصحابه باطلاق البعض دون البعض فنزل العتاب للذين عينوا
لا للرسول صلعم وعن الثاني انه خبر مرسل ولا حجة في المرسل عندنا لما
تقدم وعلى تقدير كونه حجة يحتمل ان يكون قضاء الاول بالوحي ونسخه
الوحي الثاني وعن الثالث انه لا يمتنع ان يكون الفصل بين المستثنى
والمستثنى منه بزمان يمكن فيه نزول الوحي اولا والاول لا حجة لهم فيه
اما الثاني فيحمل على انه صلعم كان مريدا للاستثناء فتبعه فيه العباس و
عن الرابع انه غير متعبد لاختصاصه في مقابلته بانواع الفضائل كتلقي
الاحكام من الوحي ورتبة النبوة وهداية الخلق بعد الضلالة على

وجه العموم **قال** البحث الثاني في شرائط المجتهد وينظمها شيء
واحد وهو ان يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية
على الاحكام وهذه المكنة انما تحصل بأن يكون عارفا بمقتضى اللفظ
ومعناه وبحكمة الله تع وعصمة الرسول صلعم ليحصل له الوثوق بارادة
ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد عن وغير ظاهره مع القرينة وعالما
بتجرد اللفظ او عدم تجرده ليأمن التخصيص والنسخ وبشرائط المتواتر
والآحاد وبجهات الترجيح عند تعارض الادلة وهذا انما يحصل بمعرفة
الكتاب لا بجميعه بل بما يتعلق بالاحكام منه وهو خمسمائة آية ومعرفة
الاحاديث المتعلقة بالاحكام لا بمعنى ان يكون حافظا لذلك بل يكون
عالما بمواقع الآيات حتى يطلب منها الآية المحتاج اليها وعنده اصل
محقق يشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام وان يكون عالما بالاجماع
لئلا يفتي بما يخالفه وان يكون عارفا بالبراءة الاصلية ولا بد ان يكون
عالما بشرائط الحد والبرهان والنحو واللغة والتصريف ويعلم الناسخ
والمنسوخ واحوال الرجال **اذا** عرفت هذا فالحق انه يجوز ان
يحصل الاجتهاد لشخص في علم دون آخر بل في مسئلة دون اخرى

الاحاد ؛

بالبراءة ؛

انما

انما يقع الاجتهاد في الاحكام الشرعية اذا خلت عن دليل قطعي **اقول**
ينتظم جميع شرائط المجتهد ان يكون متمكنا من الاستدلال على الاحكام بالدلايل
الشرعية وانما يحصل له هذه اذا كان عالما باللغة لا كالاصمعي والخليل
بل بما يشتمل عليه آيات الاحكام وهي خمسمائة آية والاحاديث المتعلقة
بالاحكام وعالما بالتصريف والنحو لا كالخليل وسيبويه بل مقدار ما يصحح
الاعراب ويميز بين التعبير المغير للمعنى وغير المغير وان يكون مفسرا
لكن لا لجميع الكتاب بل بآيات الاحكام وعالما بعلم الكلام لا كالمتبحرين
فيه بل بالمسائل التي يتوقف عليه النبوة والتكليف وعالما باصول
الفقه ولم يحتج الى عد مسائله لكونها مذكورة في الكتاب وعالما بالاحاديث
لا جميعها بل بما يتعلق بالاحكام عارفا بالرجال النقلة لاحاديث الاحكام
بل بما يتعلق بالاحكام حافظا للاحكام لا جميعها لانه متعذر ومتعسر
لكونها لا يكاد يتناهى بل اكثرها ولذلك سئل مالك عن اربعين مسئلة
فقال في ستة وثلثين منها لا ادري مع كونه من كبار المجتهدين عالما بعلم
الميزان لا كابي علي بل مقدار ما يميز به بين الدلالات الثلث المطابقة
والتضمن والالتزام وشرائط الحد والبرهان اذا ثبت ذلك فاعلم انه

يجوز ان يحصل للانسان صفات الاجتهاد من دون الآخر وفي باب من
الفقه دون آخر خلافا لبعضهم كان يكون واحد مجتهدا في العبادات
دون العقود وفي الفرائض دون باقي الابواب وفي فقه المناسك
دون غيره لانا نقول شرائط الاجتهاد المذكورة اما ان يكون حاصلة او
لا ويلزم من ذلك ان يكون الانسان اما ان يكون مجتهدا في الجميع اولا
يكون مجتهدا في شيء ولا يجوز ان يكون بعضها حاصلا دون البعض و
الا لخرج ذلك البعض عن كونه شرطا حتى جوز الاجتهاد بدونه لانا نقول
عدم اعتبار بعض هذه الشرائط في بعض الاحكام لا يستلزم خروجها
عن كونه شرائط الاجتهاد لجواز ان يكون شرائط للبعض الآخر اذا
ثبت ذلك فاعلم ان الذي يجتهد فيه المجتهد هو كل حكم ظني عن دليل
قطعي لانه مع وجود القطعي لم يجز الاجتهاد لكونه مفيدا للظن ولم يجز
العدول من القطعي الى الظني وقال ابو الحسين المجتهد فيه هو المسائل
المختلف فيها من الاحكام الشرعية قال فخر الدين الرازي جواز
اختلاف المجتهد في مسئلة مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو
عرف كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور اقول لابي الحسين

ان يقول اختلاف المجتهد في مسئلة لا يتوقف على كونها اجتهادية بل
انما يتوقف على عدم الدليل القطعي وح لا دور **قال** البحث الثالث
في تصويب المجتهد الحق ان المصيب واحد وان لله تع في كل واقعة
حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا والمخطي بعد الاجتهاد غير ماثوم
لان كل واحد من المجتهدين اذا اعتقد رجحان امارة كان رجحان
احد هذين الاعتقادين خطأ لان احد الامارتين اما ان يكون راجحة
او لا وايا ما كان يلزم الخطأ فيكون منهيا عنه وايضا القول بغير طريق
دليل باطل بالاجماع وذلك الطريق ان خلا عن المعارض تعين العمل به اجماعا وان كان له معارض
فان كان احدهما راجحا تعين العمل بالراجح صح
اجماعا والا كان الحكم اما التخيير او التساقط وعلى التقديرين فالحكم
معين ويكون تاركه مخطيا **اقول** المجتهد فيه اما عقليات
او شرعيات فالعقليات اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب
فيها واحد وقال الجاحظ والعنبري ان كل مجتهد مصيب لانه تع كريم
رحيم واستقراء الشرع دل على ان الاغلب هو المسامحة والتخفيف
حتى انه لو احتاج الى ادنى تعب في نفسه او في ماله في طلب الماء سقط
عنه الوضوء وجاز له التيمم فهذا الرحيم لا يليق برحمته ان يعاقب

امارة ؛ ظ احدى

من افنى عمره فى الفكر والبحث والطلب واجاب الجمهور عنه بانه خارق
الاجماع لان خلافهم انما ظهر بعد انعقاد الاجماع فكان مردودا واما
الشرعيات فاما ان لا يكون فى المسئلة نص او يكون والاول اختلفوا
فيه فقال الجبائيان والقاضى ابو بكر وابو الهذيل ان كل مجتهد فيها
مصيب وان حكم الله تعالى فيها ليس واحدا بل متعدد ا بحسب
تعدد اقوال المجتهدين تابع للذى ادى اليه اجتهادهم وقال قوم
المصيب فيها واحد وحكم الله فيها واحد ثم منهم من قال عليه دليل
ثم اختلفوا فقال ابو بكر الاصم وابن علية وبشر المريسى انه قطعى
يأثم المجتهد بتقدير عدم الظفر به ويجب نقض حكمه ومنهم من قال ان
الدليل قطعى لكن لا يأثم المجتهد بل تعذر لخفائه عليه وقال ابن فورك
وابو اسحاق الاسفرائنى ان ذلك الدليل ظنى فمن ظفر به فهو مصيب
له اجران ومن لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد ونقل عن الشافعى و
ابى حنيفة واحمد والاشعرى القولان التخطية والتصويب واما التى
فيها نص فقالوا ان فرط المجتهد فى الطلب ولم يصب فهو مخطئ آثم
وان لم يفرط ففيه من الخلاف ما تقدم هذا تقرير المذاهب والمختار

ان الله

ان الله تعالى فى كل واقعة حكما معينا وعليه دليل ظنى لا قاطع وكل من حكم
بذلك الحكم فهو المصيب ومن عداه من المجتهدين مخطئ غير مأثوم ولا ينتقض
حكم القاضى بعد الاجتهاد واستدل المص على ان حكم الله تعالى فى كل واقعة
واحد بوجهين الاول ان كل واحد من المجتهدين اذا حكم فى الواقعة بضد
حكم الآخر لا بد ان يكون ذلك لاجل اعتقاد رجحان امارته فتانك الامارتان
اما ان يكون احديهما راجحة على الاخرى فى نفس الامر او لا يكون بل يكونان
متساويين وايا ما كان لزم خطأ احدهما اما الاول فلكون احدهما حاكما
بالامارة المرجوحة والحاكم بالامارة المرجوحة يكون مخطئا واما الثانى
فلكون كل واحد منهما حاكما بالامارة الغير الراجحة والحاكم بالامارة الغير
الراجحة يكون مخطئا والوجه الثانى ان حكم المجتهدين اما ان يكون عن طريق
او لا عن طريق والثانى باطل لان القول بالتشهى فى الشرع باطل اجماعا
والاول اما ان يكون خاليا عن معارض او لا فان كان خاليا تعين العمل به
ومخالفه مخطئ وان لم يكن راجحا كان الحكم التخيير او التساقط والرجوع
الى غيرهما فثبت ان الحكم معين على سائر التقادير ومخالف الحكم المعين
مخطئ على كل حال واحتج من قال بان حكم الله تابع لاجتهاد المجتهد بان

الامة اجمعت على ان المجتهد مامور بان يعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم
الله تعالى الا ما امر به فاذا كان مامورا بالعمل بمقتضى ظنه فاذا عمل به
كان مصيبا وايضا يلزم من اتحاد حكم الله تعالى فى واقعة معينة لوازم
باطلة فكان باطلا منها انه يلزم امتناع تولية الصحابة من علموا انه يخالفهم
فى بعض الاحكام لانه ترويج الباطل لكنه وقع ذلك فان ابا بكر ولى
زيدا مع انه كان يخالفه فى الجد وولى على عليه السلام شريحا وكان
يخالفه فى كثير من الاحكام ومنها امتناع تمكينهم مخالفيهم فى الفتوى وكانوا
يفعلون ذلك ومنها انه يلزم ان ينقضوا احكام مخالفيهم ولا ينقض
الواحد حكم نفسه الذى يرجع عنه لان كثيرا منهم قضى قضايا مختلفة و
لم ينقل عن احد انه نقض حكمه ومنها انهم اختلفوا فى الدماء والفروج
والخطأ فى ذلك كبير لانه لا فرق بين ان يفتى احد بالباطل فى القتل و
اخذ المال وبين ان يقتل ويأخذ المال والجواب ان ما ذكرتموه معارض
بتصريح مجتهدى الصحابة بالتخطئة روى عن ابى بكر انه قال فى الكلالة اقول
فيها برأيى فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمنى واستغفر الله
وروى عن عمر انه حكم بحكم فقال رجل هذا والله هو الحق وحكم بآخر فقال

الرجل

الرجل هذا والله هو الحق فقال عمر ان عمر لا يدرى انه اصاب
الحق لكن اجتهد وقال ايضا لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن عمر وقال على عليه السلام لعمر فى
قضية المجهضة ان قاربك فقد غشوك وان اجتهدوا فقد اخطأوا
وقال ابن مسعود فى المفوضة اقول فيها برأيى فان كان صوابا فمن
الله وان كان خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله بريئان
عنه قال البحث الرابع فى تغيير الاجتهاد المجتهد ان كان
ادى اجتهاده الى حكم ثم تغير اجتهاده وجب الرجوع الى الاجتهاد
الثانى ويجب على المستفتى العمل بما اداه اجتهاده ثانيا واذا افتى
غيره عن اجتهاده ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فله الفتوى بالاول
ان كان ذاكرا للاجتهاد وان كان ناسيا لزم الاجتهاد ثانيا على
اشكال لان منشأ غلبة الظن بان الطريق الذى افتى به صالح
لذلك الحكم اقول اذا افتى مجتهد بحكم ثم تغير اجتهاده بتغير
دليله يجب عليه الرجوع الى الثانى لانه مكلف بالعمل بالراجح والغرض
ان دليله الاول صار مرجوحا فلو عمل بالاول لكان مخطئا وهل

اذا اداه اجتهاده الى حكم
الحادثة
الاول
الاجتهاد

يجب على المستفتي ان يعمل باجتهاده الاول اولا فالصحيح التفصيل وهو
ان يقال ان كان اجتهاده الثاني بسبب عثوره على دليل قاطع يجب
نقض حكمه والا لم يجب لتساوي الاجتهادين في الرتبة واذا افتى غيره عن
اجتهاده في واقعة ثم سئل ثانيا عن تلك الواقعة فاما ان يذكر
طريق الاجتهاد الاول او لا يذكر فان ذكر جاز له الفتوى من غير استيناف
الاجتهاد وان لم يذكر استانف الاجتهاد فان ادى اجتهاده الى خلاف
فتواه الاول يفتي بخلافه والاحسن له ان يعرف الذي استفتاه اولا
وروي ان ابن مسعود كان يقول بتحريم ام المراة انه مشروط بالدخول
بالمراة فلقي اصحاب رسول الله ص فذاكرهم فكرهوا ان يزوجها فرجع
ابن مسعود الى من استفتاه وقال سالت اصحابي فكرهوا واستشكل
المص لزوم اعادة الاجتهاد عند نسيان الطريق لان الغالب على ظنه
ان الطريق الذي تمسك به كان طريقا قويا وح يجوز له الفتوى لان الظن
كاف في الفتوى **قال** البحث الخامس في جواز التقليد المسئلة
اما ان يكون من باب الاصول او من باب الفروع فالاول لا يجوز التقليد
فيه اجماعا اذ يلزم من تقليد من اثنين اعتقاد النقيضين او الترجيح

بلغ

غير مرجح فلا بد من تقليد المصيب وهو يستلزم النظر فيه ولان النبي ص
كان مامورا بالعلم فيه لقوله تعم فاعلم انه لا اله الا الله فيكون واجبا
علينا لقوله تعم فاتبعوه والثاني يجوز التقليد فيه خلافا لمعتزلة بغداد
وقال الجبائي يجوز في الاجتهادية لنا عدم انكار العلماء في جميع الاوقات
على الاستفتاء ولان ذلك حرج ومشقة اذ تكليف العوام الاجتهاد
في المسائل مما يقتضي اختلال نظام واشتغال كل واحد منهم بالنظر
في المسائل عن امور معاشه ولقوله تعم فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة اوجب النفور على بعض الفرقة ولو كان الاجتهاد واجبا على
الاعيان لكان على كل فرقة النفور **اقول** التقليد في اللغة اخذ
القلادة وجعلها في العنق وفي الاصطلاح العمل بقول الاخر من غير
حجة ملزمة كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله اذا ثبت
ذلك فالمكلف به اما ان يكون من اصول الدين او لا والاول لم يجز فيه
التقليد خلافا لكثير من الفقهاء لنا وجهان الاول ان التقليد في اصول
الدين يستلزم المحال فيكون محالا بيانه ان من مسائله ما اختلف
فيه على طرفي النقيض كحدوث العالم وعدم حدوثه ووجود الجوهر الفرد

العالم

او جميع

وعدم وجوده واثبات الخلا ونفيه واثبات المعاني ونفيها واثبات
الذوات في العدم ونفيها فالمقلد ان قلد القائلين لزم اعتقاد
النقيضين وان قلد احدهما يلزم منه الترجيح من غير مرجح الثاني
ان النبي ص مامور بالعلم لقوله تعم فاعلم انه لا اله الا الله ومتى كان
النبي ص مامورا بالعلم كنا ايضا مامورين به بدلالة التاسي احتج
الخصم بوجوه الاول ان النظر منهي عنه بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعم ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي الى
الجدال فكان منهيا عنه واما السنة فما روي ان الصحابة كانوا
يتكلمون في القدر فقال النبي ص انما اهلك من كان قبلكم بخوضهم في
هذا وقال النبي ص عليكم بدين العجائز وهو ترك النظر الثاني انه
لم ينقل عن احد من الصحابة الخوض والنظر في المسائل الكلامية ولو
وجد ذلك منهم لنقل منهم كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ولو
كان النظر في ذلك واجبا لكانوا اولى بالمحافظة عليه الثالث انه لم
ينقل عن النبي ص ولا من الصحابة والتابعين الانكار على مقلدي
زمانهم من العوام على ترك النظر والجواب عن الاول ان المراد بالآية

انما هو

انما هو الجدال بالباطل على ما قال تعم وجادلوا بالباطل ليدحضوا
به الحق دون الجدال بالحق ويدل عليه قوله تعم وجادلهم بالتي هي احسن
وقوله تعم ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقوله ثم كيف
يكون النظر منهيا عنه وقد اثنى الله تعم على الناظر بقوله ويتفكرون
في خلق السموات والارض اورد الله تعم ذلك الثناء وروي انه
لما نزل قوله ان في خلق السموات والارض الآية قال صلعم ويل
لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها وبه تخرج الجواب عن نهيه عن
القدر وقوله صلعم عليكم بدين العجائز لم يثبت ولم يصح وعلى تقدير
صحته فمحمول على كونه خطابا لضعفاء العقول والمقلدين ومن لم يكن
له اهلية النظر فان نظر امثال هؤلاء لا يزيدهم الا زيادة تحير و
ضلالة وعن الثاني ان الصحابة لا يجوز ان يكونوا جاهلين بالمعرفة
ولا يجوز ان يكونوا عالمين بها علما ضروريا والا لتساوت العقلاء
فيه فتعين ان يكونوا عالمين بالنظر وعدم المناظرة لا يدل على عدم
النظر لجواز ان يكون لعدم المحوج الى المناظرة لان العقليات طرقها
واضحة واذهانهم صافية بخلاف مسائل الفروع فان اطرافها خفية

ظنيه متفاوته وعن الثالث انهم انما لم يتفكروا في ذلك لان المعرفة الواجبة
عليهم كانت حاصلة لهم وهي المعرفة بالدليل من جهة الاجمال دون التفصيل
واعلم ان المصـ انما ادعى الاجماع مع وجود الخلاف لانقراض المخالف
وحصول الاجماع بعده واما الفروع فالحق جواز التقليد فيه لمن
ليس له اهلية الاجتهاد من العوام خلافا لمعتزلة بغداد ونقل عن
الجبائي جوازه في المسائل الاجتهادية دون غيرها كالعبادات الخمس
لنا الادلة التي ذكرها المصـ وهي ظاهرة احتج الخصم بما ورد من
الذم عن التقليد على سبيل العموم والامر بالعلم في الكتاب والسنة
مثل قوله تعـ وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعـ حكاية عن
قوم انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون وقوله صلعم طلب
العلم فريضة على كل مسلم وقوله صلعم اجتهدوا فكل ميسر لما خلق
له والجواب انه يجب حمل هذه الادلة على الذم في تقليد اصول الدين والامر
بالعلم فيه جمعا بين الادلة

البحث السادس في شرائط
الاستفتاء الاتفاق على انه لا يجوز ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه
من اهل الاجتهاد والورع بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من

الخلق

الخلق وعلى انه لا يجوز لمن يسال من ظنه غير عالم ولا ورع ولا متدين
ويجب عليه الاجتهاد في معرفة الاورع والاعلم فان استويا تخير في
استفتاء من شاء منهما وان ترجح احدهما من كل وجه تعين العمل
بالراجح وان ترجح كل منهما على صاحبه بصفة فالاقوى الاخذ بقول الاعلم
اجمعوا على انه لا يجوز للمستفتي ان يستفتي كل احد
بل انما يستفتي من ظنه مجتهدا متورعا وانما يحصل له هذا الظن
بان يراه منتصبا للفتوى بين الخلق ويرى الناس متوجهين اليه
بالسؤال والاستفتاء، واجمعوا على انه لا يجوز ان يسال من يظنه غير
عالم ولا متدين واما اذا جهل حاله فقد اختلفوا في جواز الاستفتاء
عنه والصحيح عدم الجواز لانه لا يؤمن ان يكون حال المسؤول كحال السائل
في العامية بل هذا الاحتمال اغلب لان العوام اكثر من المجتهدين فالحاق
المشكوك فيه بالاغلب اولى وان تعدد المفتون فقال احمد بن حنبل
وابن شريح والقفال وجماعة من فقهاء الاصوليين انه يجب على المستفتي
ان يجتهد في معرفة الاعلم لان ذلك طريق قوة الظن فيجري مجرى قوة ظن
المجتهد وقال آخرون لم يجب عليه بل كان مخيرا لان العلماء في كل عصر

لا ينكرون على العوام ترك النظر في احوال المفتين وكانت الصحابة
متفاوتين في الفضل فقال النبي صـ اقضاكم علي وافرضكم زيد واعرفكم
بالحلال والحرام معاذ ولم ينقل عن احد منهم تكليف العوام الاجتهاد في
امر دينهم وتفاوت درجاتهم في العلم وعلى الاول اذا اجتهد المستفتي
فاما ان يحصل له ظن الاستواء مطلقا او ظن الرجحان مطلقا او ظن الرجحان
من وجه دون آخر كان الاول فحكمه التخيير عند من جوز تعارض الامارتين
واما الذي يمنع من ذلك فيقول ان ذلك لا يقع وان كان الثاني فحكمه
العمل بالراجح وان كان الثالث فاقسامه ثلثة الاول ان يستويا في
الدين ويتفاضلا في العلم فيجب الاخذ بقول الاعلم الثاني ان يستويا في
العلم ويتفاضلا في الدين فيجب الاخذ بقول الادين الثالث ان يترجح
احدهما على الآخر في العلم ويترجح الآخر في الدين فاختلفوا فيه والاقرب
الاخذ بقول الاعلم لان الحكم يستفاد من العلم لا من الدين
البحث السابع اذا افتى غير المجتهد بما يحكيه عن المجتهد فان كان يحكي عن
ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت فان الاجماع لا ينعقد مع خلافه
حيا وينعقد بعد موته فان كان يحكي عن حي مجتهد فان سمعه مشافهة

فالاقرب

فالاقرب جواز العمل به وان كان وجده مكتوبا وكان موثوقا به فالاقرب
جواز العمل به ايضا والا فلا

المفتي الذي ليس له رتبة
الاجتهاد هل له الافتاء بالحكاية ام لا اختلفوا فيه فقيل انه ان حكى
عن الميت لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول للميت ويدل عليه ان انعقاد
الاجماع ينعقد مع خلافه ميتا ولم ينعقد مع خلافه حيا وفائدة تصنيف
كتب الفقه مع ذلك بعد موت مصنفيها ليكون طريقا الى الاجتهاد بتعرف مأخذهم
ومعرفة المتفق عليه والمختلف فيه وان حكى عن المجتهد الحي فان سمعه
مشافهة جاز ان يعمل به وجاز للغير ايضا ان يعمل بقوله ولهذا يجوز
للمرأة ان يعمل في حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتي ورجع علي عليه السلام
الى حكاية المقداد عن النبي صـ في حكم المذي وان وجده مكتوبا فان كان
موثوقا به جاز العمل به لانه يجري مجرى المكتوب من جواب المفتي والا لم
يجز لكثرة اتفاق الغلط في الكتب واعلم ان الاشبه ان يقال المستفتي
ان وجد المجتهد لم يجز الاستفتاء عن الحاكي سواء كان عن حي او ميت
لانه قادر على الاخذ باقوى الطريقين فتعين كالمجتهد فانه يجب عليه
العمل بالراجح وان لم يجد فاما ان يجد من يحكي الحكم عن المجتهد الحي

او لا يجد فانه وجد تعين ايضا وان لم يجد فاما ان يجد من يحكي
عن الميت او لا يجد فان وجب الاخذ بقوله وان لم يجد تعين
الاخذ عن كتب المجتهدين الماضين

وجده

البحث الثامن

العامي الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد اذا وقعت له واقعة فالاقرب
جواز الاستفتاء والمجتهد الذي الذي لم يبلغ على ظنه حكم قال محمد
بن الحسن يجوز للعالم تقليد الاعلم وقيل يجوز فيما كان يخصه اذا كان
بحيث لو شغل بالاجتهاد فاته الوقت وهو جيد لانه مامور بالاجتهاد
ولم يات فكان ماثوما وانما سوغنا له التقليد مع ضيق الوقت
صاحب الواقعة اما ان يكون عاميا او لا والثاني
اما ان يبلغ درجة الاجتهاد او لم يبلغ والبالغ رتبة الاجتهاد اما ان
يجتهد فيها او لم يجتهد فالاول يجب عليه الاستفتاء على خلاف
في الثاني والثالث يحرم عليه الاستفتاء اتفاقا والرابع هو المجتهد
الذي لم يجتهد اختلفوا فيه فقال اكثر الشافعية انه لم يجز له الاستفتاء
مطلقا وقال احمد بن حنبل وسفيان الثوري يجوز له الاستفتاء
مطلقا ومنهم من فصل فقال الشافعي في القديم يجوز لمن بعد الصحابة

تقليد

تقليد الصحابة دون غيرهم وقال محمد بن الحسن يجوز تقليد العالم للاعلم
وقال ابن سريج لا يجوز له ان يقلد الا فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل
بالاجتهاد لفاته الوقت وهو المختار لنا انه متمكن من الوصول الى
حكم المسئلة بفكرته فيكون مامورا بالاجتهاد كما في الاصول والجامع
وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل عند القدرة على الاحتراز خالفنا
الدليل فيما يخص المجتهد عند ضيق الوقت للضرورة احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون و
العالم قبل الاجتهاد غير عالم فيجوز له السؤال الثاني اجماع الصحابة
فانه روي ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب
الله وسنة رسوله ص وسيرة الشيخين فقال نعم وكان ذلك بمحضر
من الصحابة ولم ينكروا عليه فكان اجماعا والجواب عن الاول انها
متروكة الظاهر لانها تقتضي وجوب السؤال وهو غير جائز اتفاقا و
تقتضي وجوب السؤال وان كان بعد الاجتهاد لانه بعد الاجتهاد
ايضا غير عالم بل ظان فيجب حملها اما على وجوب السؤال على العوام
او على السؤال على وجه الدليل وعن الثاني انا نمنع الاجماع فان

عليا عليه السلام واتباعه خالفوا فيه

البحث التاسع

الاستصحاب الاقرب انه حجة لان الباقي حال بقائه مستغن عن
المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل فيكون الوجود اولى به والا لافتقر
ولاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه هل
طرء ما يزيله ام لا وجب الحكم بالبقاء على ما كان اولا ولولا القول
بالاستصحاب لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح فاذا
عرفت هذا فنقول اختلف الناس في ان النافي هل عليه دليل
ام لا فقال قوم لا دليل عليه فان ارادوا به ان العلم بذلك العدم
الاصلي يوجب ظن بقائه في المستقبل فهو حق وان ارادوا غيره
فهو باطل لان العلم والظن بالنفي لا بد له من دليل
استصحاب الحال هو الحكم على وجود الشيء او عدمه في الحال للعلم بوجوده
او عدمه في الماضي كحكم المتيمم في الحال بوجود اللص او السبع في الطريق
لاجل علمه بكونه في الطريق في الزمان الذي قبله تعليل و اختلفوا
في كونه حجة في الشرع فعند الشافعية انه حجة وهو قول المزني
وابي بكر الصيرفي واختاره المص خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين

لنا ان

لنا ان العلم بتحقق امر في الماضي يقتضي ظن بقائه في الحال والعمل بالظن
واجب ولا نعني بكونه حجة الا هذا القدر وانما قلنا انه يقتضي ظن
بقائه لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني
عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه وانما قلنا ان الباقي
مستغن عن المؤثر لانه لو كان مفتقرا اليه فذلك المؤثر اما ان
يصدر عنه امر اولا والثاني مح لان فرض المؤثر بدون الاثر متناقض
والاول اما ان يكون اثره موجودا اولا والاول تحصيل الحاصل
والثاني يخرج عن كونه باقيا واما ان الحادث مفتقر الى المؤثر فبضرورة
العقل وايضا جميع الفقهاء اذا حكموا بوجود شيء او عدمه ثم شكوا في
روايته بطريان ضده يحكمون ببقاء ذلك الشيء او عدمه وانكار ذلك
مكابرة وهذا هو القول بالاستصحاب فان امتنعوا عن تسميته
استصحابا فلا مشاحة في العبارة واعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي
هل عليه دليل ام لا فمنهم من قال لا دليل عليه مطلقا سواء كان في
العقليات او الشرعيات ومنهم من اوجب عليه الدليل مطلقا ومنهم من
فصل فاوجب عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات قال المص

القائل بان المنافى لادليل عليه ان اراد ان اصل الاشياء العدم
فالعلم بالعدم الاصلى يوجب ظن بقائه فى المستقبل فهو حق لانه عن
الدليل لانه القول بالاستصحاب وقد ثبت انه حجة وان اراد غيره
فهو باطل لان الدعوى لا يثبت الا بالدليل سواء كان نفيا او
اثباتا واعلم ان كشف الغطاء عن هذه المسئلة ان يقال ان النافى
اما ان يدعى نفى العلم او العلم بالنفى والاول لا دليل عليه اذ لا يطالب
الجاهل بالدليل على جهله والثانى اما ان يدعى العلم بالنفى ضرورة
او نظرا والاول لا دليل عليه ايضا لانه ان كان صادقا لم يحتج الى الدليل
لمشاركة الخصم اياه ح فيه وان كان كاذبا يكفى فى انقطاعه المنع و
الثانى لا بد له من دليل لينظر خصمه فيه والا كان كاتما للعلم وقال
النبى صلعم من كتم علما نافعا فقد تبوء مقعده من النار وايضا قد
وقع الاجماع على وجوب اقامة الدليل على من ادعى الوحدانية لله تعم
وقدمه مع ان هاتين الدعويين على النفى ولذلك نبه الله تعم على
دليل نفى الالهية بقوله تعم لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ان قيل
انا لا نوجب دليلا على منكر نبوة من يدعى النبوة وعلى منكر صلاة

سادسة قلنا هذا النفى لم يخل عن دليل وهو البقاء الاصلى وعدم
قاطع يعارضه من الدلالة على ثبوته وعلى وجوب صلاة سادسة خاتمة
فى الاستحسان مشتملة على ثلاث مسائل الاولى فى ذكر الخلاف وتلخيص
محل النزاع فيه اعلم ان الحنفية والحنابلة قالوا بالاستحسان وانكره
الباقون حتى قال الشافعى من استحسن فقد شرع وليس الخلاف فى اطلاق
اللفظ لوروده فى القرآن والسنة وعبارة الفقهاء قال الله تعم الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال الله تعم وامر قومك ياخذوا
باحسنها وقال صلعم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل
عن الفقهاء من استحسان دخول الحمام بتقدير عوض للماء المستعمل فيه
ولا تقدير مدة السكون وقال الشافعى واستحسن فى المتعة ان يكون
ثلثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع الى ثلثة ايام وانما وقع
الخلاف فى المعنى الثانى فى افادة تصويب الاستحسان عند القائلين و
اجود تعريفاته قول ابى الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير
شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو فى حكم الطارى على الاول
واحترز بقوله غير شامل شمول الالفاظ عن العدول عن العموم الى القياس

المخصص لكونه لفظا شاملا واحترز بقوله وهو في حكم الطاري عن
العدول الي اقوى القياس فان قوله ليس في حكم الطاري ان قيل قال
محمد بن الحسن بترك الاستحسان للقياس كالوقف المصلي آية السجدة
في آخر السورة فان القياس تقتضي ان يركع والاستحسان تقتضي ان
يسجد فهذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف يترك العمل به
والا فقد بطل التعريف فجوابه ان الاستحسان وان كان اقوى من
القياس لكن اتصل بالقياس ما معه صار اقوى من الاستحسان و
هو ان الله تعالى اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا واناب
الثالث في انه يجوز اخذ الاحكام من الاستحسان عندنا لان حاصله
يرجع الى ان القياس اذا كان قائما في صورة الاستحسان وفي سائر
الصور ترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي معمولا في سائر الصور
وهذا هو القول بتخصيص العلة وهو فرع على القول بالقياس وقد
تبين بطلان القياس فيما تقدم والآن حيث وفقنا بما وعدنا
به جاز ان نقطع الكلام حامدين لله على آلائه مصلين على اشرف
انبيائه محمد واصحابه صلوات الله عليهم اجمعين ما تعاقبت

وفيناء

الليالي   قد فرغ من اتمام هذا الكتاب الشريف ما لك
اصوح عباد الله الى ابن محمود صدر الحسني في غره شهر جمادي
الاول لسنه احدى وسبعين وتسعمائة هجريه اللهم اغفر لصاحبه و
لكاتبه ولقاريه ولمن نظر فيه بحق محمد وآله الطيبين الطاهرين
والحمد لله اولا وآخرا
وظاهرا وباطنا



